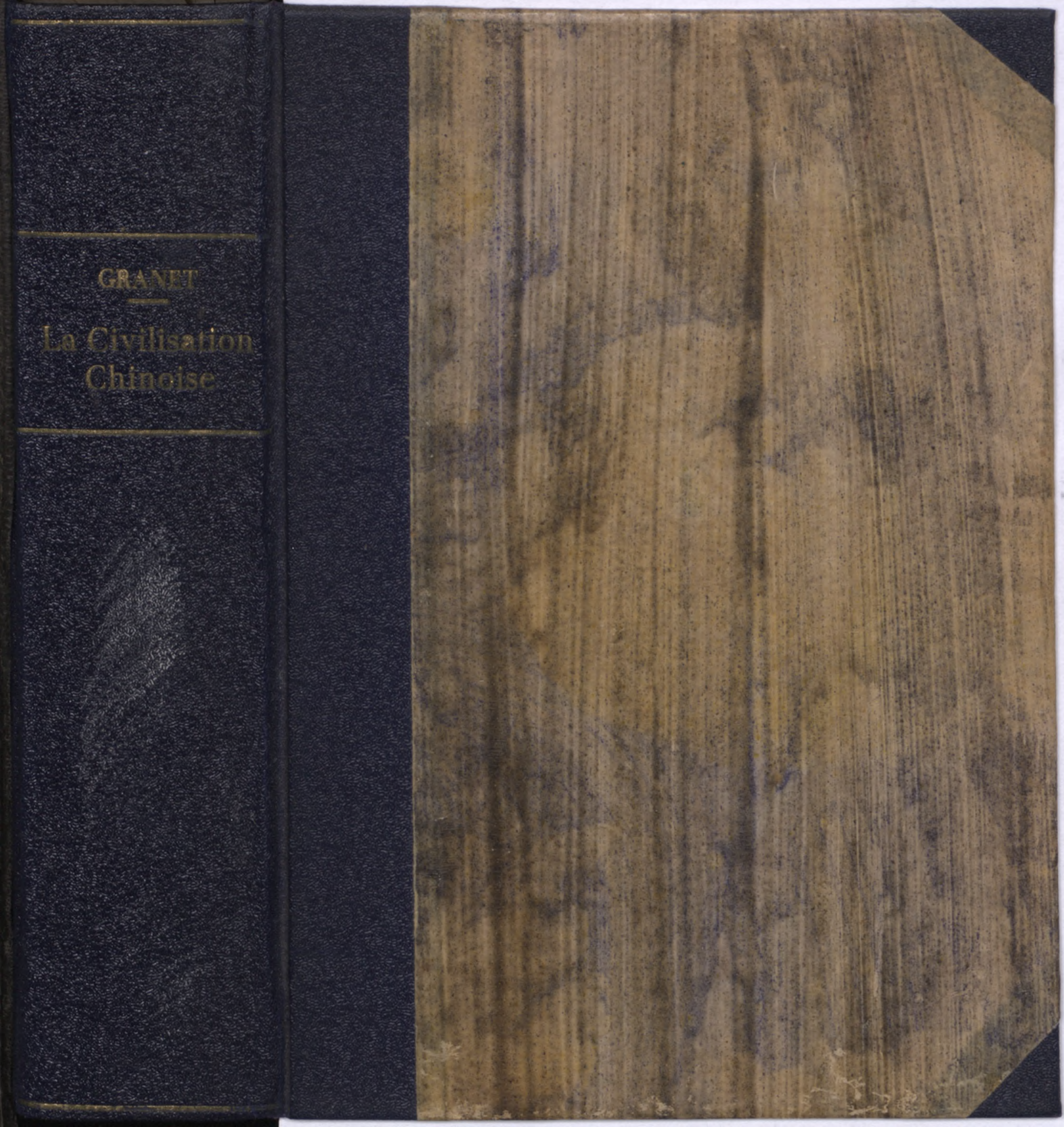

GRANET
La Civilisation Chinoise

1233

13e MILLE

BIBLIOTHÈQUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

Dirigée par HENRI BERR

DIRECTEUR DU CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE

LA CIVILISATION CHINOISE

LA VIE PUBLIQUE ET LA VIE PRIVÉE

avec 5 cartes et 2 figures dans le texte
et 10 planches hors texte

PAR

MARCEL GRANET

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
PROFESSEUR A L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES,
ADMINISTRATEUR DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES DE PARIS.

ÉDITIONS ALBIN MICHEL

22, RUE HUYGHENS, PARIS (XIVe)

5

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

PREMIÈRE SECTION

Introduction (Préhistoire, Protohistoire); Antiquité.

* 1. — **La Terre avant l'Histoire** *(Les Origines de la Vie et de l'Homme)*, par Edmond PERRIER. — 22e mille.
* 2. — **L'Humanité préhistorique** *(Esquisse de Préhistoire générale)*, par Jacques DE MORGAN. — 19e mille.
* 3. — **Le Langage** *(Introduction linguistique à l'Histoire)*, par J. VENDRYES. — 19e mille.
* 4. — **La Terre et l'Evolution humaine** *(Introduction géographique à l'Histoire)*, par Lucien FEBVRE, *avec le concours de* L. BATAILLON. — 15e mille.
* 5. — **Les Races et l'Histoire** *(Introduction ethnologique à l'Histoire)*, par Eugène PITTARD. — 15e mille.
* 6. — **Des Clans aux Empires** *(L'Organisation sociale chez les Primitifs et dans l'Orient ancien)*, par A. MORET et G. DAVY. — 13e mille.
* 7. — **Le Nil et la Civilisation égyptienne**, par A. MORET. — 17e mille.
* 8. — **La Mésopotamie : les Civilisations babylonienne et assyrienne**, par L. DELAPORTE. — 13e mille.
* 8 bis. — **Les Hittites**, par L. DELAPORTE. — 7e mille.
* 9. — **La Civilisation égéenne**, par G. GLOTZ. — 18e mille.
* 10. — **La Formation du peuple grec**, par A. JARDÉ. — 13e mille.
* 11. — **Le Génie grec dans la Religion**, par L. GERNET et A. BOULANGER. — 7e mille.
* 12. — **L'Art en Grèce**, par A. DE RIDDER et W. DEONNA. — 11e mille.
* 13. — **La Pensée grecque et les origines de l'Esprit scientifique**, par L. ROBIN. — 13e mille.
* 14. — **La Cité grecque** *(Le développement des Institutions)*, par G. GLOTZ. — 9e mille.
* 15. — **L'Impérialisme macédonien et l'Hellénisation de l'Orient**, par P. JOUGUET. — 11e mille.
* 16. — **L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain**, par Léon HOMO. — 11e mille
* 17. — **Le Génie romain dans la Religion, la Pensée et l'Art**, par Albert GRENIER. — 12e mille.
* 18. — **Les Institutions politiques romaines : de la Cité à l'État**, par Léon HOMO. — 9e mille.
* 19. — **Rome et l'organisation du Droit**, par J. DECLAREUIL. — 9e mille.
* 20. — **L'Économie antique**, par J. TOUTAIN. — 7e mille.
* 21. — **Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène**, par Henri HUBERT. — 6e mille.
* 21 bis. — **Les Celtes à l'époque de la Tène et la Civilisation celtique**, par Henri HUBERT. — 6e mille.
* 22. — **Le Monde romain**, par Victor CHAPOT. — 9e mille.
+ 23. — **Les Germains**, par Henri HUBERT.
* 24. — **L'Iran antique et la Civilisation iranienne**, par Cl. HUART et L. DELAPORTE. — 13e mille.
* 25. — **La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée**, par Marcel GRANET. — 14e mille.
* 25 bis. — **La Pensée chinoise**, par Marcel GRANET. — 7e mille.
* 26. — **L'Inde antique et la Civilisation indienne**, par P. MASSON-OURSEL, H. DE WILLMAN-GRABOWSKA et Ph. STERN. — 7e mille.

DEUXIÈME SECTION

Origines du Christianisme et Moyen Age.

* 27. — **Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle**, par Ad. LODS. — 9e mille.
* 28. — **Des Prophètes à Jésus. Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme**, par Ad. LODS. — 7e mille.
* 28 bis. — **Des Prophètes à Jésus. Le Monde juif vers le temps de Jésus**, par Ch. GUIGNEBERT. — 7e mille.
* 29. — **Jésus**, par Ch. GUIGNEBERT. — 13e mille.
* 29 bis. — **Le Christ**, par Ch. GUIGNEBERT. — 9e mille.

30. — **L'Église**, par Ch. GUIGNEBERT.

* 31. — **La fin du monde antique et le début du Moyen Age**, par F. LOT. — 11e mille.
* 32. — **Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance**, par Louis BRÉHIER. — 5e mille.
+ 32 bis. — **Le monde byzantin. Les Institutions de l'Empire byzantin**, par Louis BRÉHIER.

32 ter. — **Le monde byzantin. La Civilisation byzantine**, par Louis BRÉHIER.

* Volumes parus. + Volumes à paraître prochainement.

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

SYNTHÈSE COLLECTIVE

XXV

PREMIÈRE SECTION

V. — LE MONDE ANTIQUE
EN MARGE DE L'EMPIRE ROMAIN

III*

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ
SYNTHÈSE COLLECTIVE
Dirigée par HENRI BERR

LA CIVILISATION CHINOISE

LA VIE PUBLIQUE ET LA VIE PRIVÉE

avec 5 cartes et 2 figures dans le texte
et 10 planches hors texte

PAR

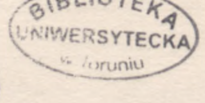
MARCEL GRANET
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
PROFESSEUR A L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES,
ADMINISTRATEUR DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES DE PARIS.



ÉDITIONS ALBIN MICHEL
22, RUE HUYGHENS, PARIS (XIVe)

1948


U.M.K.


BIBLIOTEKA
UNIWERSYTECKA
w Toruniu

AVANT-PROPOS

* *

L'ORIGINALITÉ DE LA CHINE

Ce n'est que très récemment que l'histoire universelle a fait à cette partie considérable de l'humanité qui occupe l'Extrême-Orient — comme nous disons en désignant les terres et les peuples par rapport à nous, Occidentaux — la part qui lui revient. L'Extrême-Orient est entré assez tard dans le grand courant de cette histoire universelle. Mais ce n'était pas un monde entièrement séparé, sans communication aucune, ni infiltrations d'aucune sorte avant l'époque où les deux moitiés de la masse humaine ont inauguré des relations étroites. Et quand bien même la séparation aurait été absolue, notre œuvre — pour dépasser le point de vue européo-centrique, pour embrasser l'humanité entière dans son évolution — devait montrer, avant la fin de la première section, à quel point d'organisation sociale et de civilisation était parvenue, aux abords de l'ère chrétienne, cette fraction originale de la race humaine.

La contribution qu'apporte Marcel Granet à l'Évolution de l'Humanité *a une importance qu'on ne saurait exagérer, aussi bien par la nature du travail que par l'objet même de l'étude.*

Rien n'est plus mal connu que le passé de la Chine. Granet n'a pas eu, simplement, à recueillir des résultats, à mettre

au point des données classiques. Les résultats acquis sont minces. Ce n'est pas que les documents chinois fassent défaut : ils abondent, au contraire. Mais le premier effort à faire, pour l'historien scientifique de la Chine, c'est de se tenir en garde contre la tradition historique.

L'histoire de la Chine par les Chinois est, en réalité, une construction, une sorte de postulat, un élément d'action et non un essai de reproduction objective (1). *Elle s'est constituée par la « fabrication de faits historiques que l'on obtenait en épurant de tout élément mythique un lot dépareillé de légendes locales, de romans et de gestes »* (2). *D'une façon générale, la critique moderne s'est exercée, soit, en Chine, « pour la plus grande gloire de la Raison », soit, en Occident, au profit d'un scepticisme absolu ou tâtonnant. Nul, jusqu'ici, n'a, comme Granet, compris et pratiqué les précautions nécessaires, et aussi les interprétations opportunes, pour retrouver dans les textes chinois quelques faits, sans doute, qui seront des points de repère, mais surtout — nous y insisterons plus loin — des états d'âme, le facteur subjectif, — substrat de l'histoire, — que la subjectivité même des textes qui nous sont parvenus met à la disposition du chercheur. Pour connaître la Chine, Granet a eu une muraille de Chine à abattre. Pour abattre cette muraille élevée par de « pieux faussaires », il a utilisé, avec les observations rapportées d'un long séjour en Extrême-Orient, les fêtes et chansons, les danses et légendes de la Chine ancienne patiemment étudiées. A lui s'applique, presque à la lettre, la phrase fameuse de Fustel de Coulanges, — que pour un jour de synthèse il faut des années d'analyse. D'autant mieux que, comme Fustel et ses disciples, mais par la force des choses, il ne travaille guère sur des livres de seconde main. C'est lui-même, pour une*

(1) *Voir pp. 17, 54, 56, 58, 61, 64, 65.*
(2) *Voir* Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne, *p. 32.*

large part, qui a élaboré la matière de son œuvre (1).

Considérée dans son objet, cette œuvre doit son importance à l'antiquité, au degré de développement, au caractère très particulier de la civilisation qu'elle se propose de définir. Nous avons déjà parlé de ce problème « Occident-Orient » qui se pose de plus en plus nettement à mesure que ces deux parties de la population terrestre se connaissent mieux, à mesure qu'elles sentent davantage, par delà les différences superficielles qui amusaient les voyageurs, les différences profondes qui font penser les psychologues et les historiens.

L'effort exceptionnel de Granet et l'exceptionnel intérêt de cet objet d'étude nous ont mis aux prises avec une difficulté — que nous avons résolue de façon également exceptionnelle. Marcel Granet ne pouvait dans le cadre d'un de nos volumes faire entrer toute la matière dont il disposait : il aurait dû mutiler son sujet et n'aurait point amené à une clarté suffisante les explications ingénieuses qu'il a le mérite d'avoir trouvées dans la mentalité chinoise. Comment, lorsque nous avons conçu le plan — il y a plus de quinze ans — de notre Évolution de l'Humanité, *aurions-nous escompté les progrès que devait faire, surtout grâce à notre collaborateur précisément, l'étude de ce monde si peu connu ? Il nous a semblé maintenant que l'exposé de la civilisation chinoise comportait une étude approfondie et distincte de la pensée. Cette civilisation est, moins que d'autres, faite d'éléments divers, plus ou moins contradictoires et en lutte : elle est l'émanation d'une* Weltanschauung, *comme disent les Allemands, d'une conception du monde et de la vie ; et, après un tableau de la vie publique et privée dans lequel apparaît la mentalité*

(1) Fêtes et chansons anciennes de la Chine, *1919 ;* Danses et légendes de la Chine ancienne, *1926. D'autres travaux, de détail, parus ou prêts à paraître, forment la base de la présente synthèse.*

sous-jacente, nous avons estimé que celle-ci demandait à être étudiée pour elle-même, dans ses créations propres. Puisque cette évidence s'est imposée à nous en temps opportun, au lieu — comme nous en userons pour certaines études complémentaires (1) — *de situer ce volume, dans la* Bibliothèque de Synthèse historique, *en dehors de* l'Évolution de l'Humanité, *nous en faisons le tome XXIV* bis *de la première section. Nous tenons, au surplus, à insister sur l'unicité, pour ainsi dire, du cas de la Chine dans l'histoire universelle et à déclarer que nous entendons bien ne pas créer, par là, un précédent.*

***

A un premier point de vue, le présent volume répond exactement à notre idée de la légitime et scientifique synthèse. Nous comparions un volume antérieur à ces « tapisseries anciennes, rongées par le temps, où l'on voit des scènes incomplètes et des personnages mutilés » (2). *Granet met sa coquetterie, non seulement à ne pas boucher les trous de la tapisserie chinoise, mais à les signaler, à les étaler : « J'ai laissé, sans honte aucune, de larges blancs », dit-il ici* (3). *Et il a mille fois raison, car c'est le vrai moyen de provoquer l'effort utile. Si, sur le passé de la Chine, on obtient, quelque jour, des révélations, il semble que cela ne peut être que par des explorations et des fouilles, par la méthode militante. En attendant, il vaut mieux se taire que d'affirmer témérairement.*

Sur les races qui ont peuplé la Chine, et auxquelles il n'accorde que peu de lignes, on trouvera dans notre tome V quelques indications de Pittard, — elles-mêmes extrêmement prudentes. Peut-être a-t-on réagi à l'excès contre l'affirma-

(1) *Pour la science antique, prochainement.*
(2) La Mésopotamie, *t. VIII, p. VII.* — (3) *P. 6; cf.* Danses, *p. 54.*

tion traditionnelle de la très haute antiquité de la Chine. Les premières fouilles font apparaître un matériel néolithique. Mais « tant qu'on n'aura pas étudié avec précision les restes humains permettant de définir les caractères somatologiques des populations connues aujourd'hui par quelques détails de leur technique, il semblera sage de s'abstenir de toute hypothèse, de ne point transposer un problème d'histoire technologique en un problème d'histoire ethnographique, et, surtout, de ne point faire intervenir trop tôt, avec la question des migrations et des conquêtes, un problème d'histoire proprement dite » (1). *Si Granet attend beaucoup de fouilles « bien conduites », inspirées de soucis uniquement scientifiques* (2), *il recommande de ne pas mêler l'archéologie et l'épigraphie, de ne pas tirer des données linguistiques des conséquences prématurées, de ne pas étendre d'office à la race ou à la civilisation des analogies de langage. « Le problème des origines chinoises, déclare-t-il, reste entier »* (3).

Son attitude si réservée l'empêche de rejeter catégoriquement la conception orthodoxe d'une civilisation chinoise homogène et parfaite, dès les origines, grâce à la sainteté de ses fondateurs. A titre d'hypothèse, cependant, il entrevoit deux civilisations principales, — il ne dit pas originelles, — celle des terrasses et du millet, celle du riz et des plaines basses (4). *Peut-être la seconde aurait-elle subi des influences lointaines. D'une façon générale, sans se prononcer sur les influences effectives, il laisse apparaître comme contestable la tradition du splendide isolement de la Chine* (5).

(1) *P. 72.* — (2) *Pp. 74, 77. Cf.* J. DE MORGAN, *t. II, pp. 126, 314.*

(3) *P. 77.* CHAVANNES *a dit justement que « la question des origines est... le point d'aboutissement de la connaissance et ne saurait être son point de départ. Les tentatives prématurées qu'on fait pour la résoudre ne sont qu'une perte de temps et d'efforts... »* Rev. de Synthèse hist., *t. I (1900), Revue générale sur la Chine, p. 274.*

(4) *P. 162.* — (5) *Cf.* CHAVANNES. *art. cité, p. 277.*

*
* *

Mais cherchons et recueillons les éléments positifs que contient ce livre singulièrement riche malgré la prudence extrême de son auteur.

Par l'interprétation des plus anciens textes, Granet parvient à suivre deux processus simultanés : domestication de la nature et unification des petits groupes primitifs. Le caractère du pays, le compartimentage de cette immense région de l'Asie, coupée par des marais, des forêts peuplées d'animaux sauvages, des montagnes abruptes, entraînait à l'origine la vie séparée des groupes humains et leur imposait un très rude effort pour aménager d'abord leur habitat, puis pour élargir leur rayon d'activité. Les parties les plus facilement cultivables furent à la fois les plus propres à la vie civilisée et les plus exposées aux incursions et aux dévastations de Barbares (1). *Mais, parmi ces minuscules groupements, reclus dans des pays d'accès difficile, ceux qui sont le plus proches des Barbares captent ces réservoirs de force et s'en servent pour dominer les groupements centraux. Avec beaucoup de précaution, Granet fait assister le lecteur à ce travail séculaire de « concentration politique » où un « archipel de petits États féodaux » s'agglomère* (2). *Il insiste sur l'apparentement moral qui contribue surtout à rapprocher ces populations : les Barbares ont « la nature des bêtes, et non des hommes » ; c'est par la civilisation que l'on communie dans le monde humain. « Tandis qu'au centre se créait la nation chinoise, à la périphérie s'élevaient des États qui, se proposant d'annexer le centre de la Chine, finirent aussi par devenir chinois » (p. 100). Le Honan est la*

(1) *Sur les Barbares, peu étudiés, mal connus (ce sont, au moins en grande partie, des Huns), voir* GRANET, Danses, *Introduction, p. 11.*
(2) *Pp. 86-98.*

« Fleur centrale » ; mais les unités provinciales participent à la même civilisation, s'opposent fièrement aux Barbares, s'organisent pour se défendre contre eux, se fédèrent à l'occasion, luttent pour s'agrandir à mesure que croît leur force et, après une période de rivalités féodales, s'unifient en Empire par l'habileté et l'énergie du royaume de Ts'in.

Communautés rurales, chefferies, seigneuries féodales, ébauches d'États, Empire : on assiste à la constitution de cette originale unité chinoise, parmi des contingences dont quelques-unes peuvent être précisées, — et c'est ce que Granet appelle l' « histoire politique » (1).

Il dresse avec un vigoureux relief la personnalité remarquable du premier empereur, Ts'in Che Houang-ti. « Individualité énergique et entière », celui-ci différait étrangement du Chinois ordinaire. « Ses qualités maîtresses furent, apparemment, une opiniâtreté raisonnée et l'esprit de suite ». Il « voyait clair et voyait grand ». Ts'in Che Houang-ti brise la féodalité, crée une administration centrale, fait du corps des fonctionnaires la véritable noblesse, abat les barrières entre les différentes parties de ce qui sera désormais la Chine, crée la grande muraille en raccordant des tronçons de longs murs. En même temps qu'à l'unité politique il travaille à l'unité morale. Esprit positif, il voulut, cependant, passer pour une « divinité vivante » : il apercevait nettement qu' « à l'Empire nouvellement fondé il fallait une religion neuve et qu'à un pouvoir autocratique devait correspondre le culte de la personne impériale » (2).

La Chine, sous ses successeurs, sauf quand il s'agissait de lutter contre les Barbares, ne cessa point d'être une « collection de provinces ». Seul l'empereur Wou, qui régna cinquante-

(1) *Remarquons que cette « histoire politique » renferme du social, le social étant pour nous tout ce qui concerne la structure et les fonctions de la société, tout ce qui exprime les besoins de la société en tant que société.*

(2) *Pp. 115, 125.*

quatre ans, s'efforça de réduire à l'impuissance les restes de la féodalité ; il développa l'organisation économique et, sans avoir « le génie rude et mystérieux du premier empereur » (p. 148), il étendit et épanouit largement la civilisation chinoise. Mais il ne sut pas faire de la Chine un État solide. L'occasion fut définitivement manquée. « L'Empire n'a d'autre fondement que la Vertu propre à une dynastie. Hors de l'Empereur, l'État n'est rien. » C'est une idée capitale, et sur laquelle Granet insiste fortement, à plusieurs reprises. Le principe de cohésion, ici, ne fut pas tant une armature d'organisation, à la manière occidentale, qu'une tradition de culture, un idéal commun, une civilisation (1).

***

Les chapitres essentiels de ce volume sont ceux qui font connaître la « société » chinoise, c'est-à-dire, ici, le détail des institutions dans la vie publique et privée (2). *Granet a accompli, dans des pages singulièrement attachantes, avec une perspicacité rare, avec une agilité d'esprit merveilleuse, l'effort inverse de celui auquel se sont appliqués les historiens et les légistes de la Chine. Tandis que ces derniers ont projeté dans le passé un* état *qui était un point d'arrivée, Granet retrouve le mouvement, retrace l'évolution qui aboutit à l'immobilité, — à la relative immobilité. Sous l'ankylose apparente, il discerne même des forces vives qui subsistent, une plasticité profonde — que l'histoire de la pensée fera mieux comprendre* (3). *A travers les documents, les « légendes historisées »* (4), *il est une sorte d'explorateur : comme l'ar-*

(1) *Voir pp. 6-7, 142, 151, 158.*

(2) *Cf. la note 1 de la page précédente,*

(3) *Voir la conclusion de ce volume.*

(4) Danses, *p. 24. « Décomposées, réduites à l'état de concrétions littéraires dégradées plus encore peut-être — l'histoire a passé là — pour avoir servi à des entreprises diverses de reconstruction érudite, il n'en reste que des lam-*

chéologue qui, par des fouilles, exhume des éléments du passé, enfouis, il pratique, lui, dans les textes des fouilles psychologiques qui lui permettent de ramener au jour d'instructifs fragments de vie et de pensée collectives. En un sujet où presque tout était à créer, une divination subtile des phénomènes, à la fois naïfs et complexes, qui se sont passés dans les âmes, lui découvre, sinon les débuts, du moins des modalités lointaines de l'organisation sociale, dans ses rapports avec les expériences et les croyances des hommes. Évolution, d'ailleurs, « intemporelle » et « schématique », parce que, si les données apparaissent nettement, il est impossible de les situer dans le temps et dans l'espace.

On voit se dessiner, d'abord, dans cette surprenante reconstitution, une vie paysanne, où le groupe familial est fermé, où la parenté est globale, les membres d'une même génération formant une personnalité collective. Le mariage implique un mélange d'endogamie et d'exogamie. Il se pratique entre deux groupes, rivaux et solidaires, qui vivent sur le sol d'une même communauté rurale : une certaine opposition se concilie ainsi avec l'entr'aide nécessaire pour la dure conquête de la terre — à laquelle, de bonne heure sédentaires, ils adhèrent étroitement.

Cette terre — monts, fleuves, forêts, plantes — constitue une « puissance tutélaire aux pouvoirs indéfinis », qu'on vénère dans un Lieu-Saint *où se déroulent les fêtes. Mais le génie du Lieu-Saint peut s'incorporer dans les objets et dans les êtres. La société ne se distingue pas de l'univers* (1). *Tout a*

beaux méconnaissables, emmêlés, retaillés, mutilés... Documents pauvres et précieux ! j'ai tenté la gageure de les utiliser. » Ibid, *p. 1. Cf. p. 597 (« Même mal comprises ou volontairement trahies, les formules stéréotypées, rubriques ou centons populaires, transmises d'âme à âme et s'imposant à tous commandent l'érudit — au moment même où il tâche de substituer à des fables décevantes une histoire raisonnable, digne des honnêtes gens ») et toute la conclusion, pp. 598 et suiv.*

(1) *Voir pp. 229, 258.*

une vertu. Les noms sont détenteurs de pouvoir, d'influence : ils font *la parenté, ils possèdent les individus bien plus que les individus ne les possèdent* (1). *Les paroles, les gestes, les attitudes sont doués d'efficace* (2), *— mais surtout la musique et la danse : celles-ci « ont pour fonction d'aménager le monde et de dompter la nature au profit des hommes » (p. 230).*

A l'ordre universel la vie sexuelle est particulièrement liée : entre le sol maternel et la mère féconde il y a analogie de rôle et identité de vertu. Aussi est-ce la femme, parmi les êtres, qui d'abord inspire de la vénération. Elle commande, au début, en portant le titre de mère. Les sexes étant, en principe, séparés, « la maison paysanne était chose féminine » (p. 183). Dans le rapport étroit qui existait entre la vie rurale, les croyances fondamentales et l'organisation de la famille, un régime s'est imposé qui a des analogies avec le matriarcat ; et le culte des ancêtres, quand il s'est combiné avec celui du sol, a été le culte des ancêtres maternels.

Ce n'est que tardivement, par toutes sortes de détours, que devait s'établir la succession agnatique. Peu à peu, à mesure que se développe l'agriculture, l'homme cultivateur prend avantage sur la femme tisserande ; mais surtout le rôle des mâles comme maîtres du feu, comme potiers et forgerons, contribue à accroître leur crédit : « dans la masse des laboureurs se recrutèrent des confréries de techniciens, détenteurs de savoirs magiques et maîtres du secret des premières puissances ». Ces confréries se multiplient, riches de « prestiges neufs », et dont les rivalités prennent une importance supérieure aux joutes villageoises qui opposaient les sexes (3). *On voit naître ainsi l'autorité de chefs masculins, maîtres du tonnerre, du soleil, — forgerons.*

(1) *Voir pp. 257, 291, 368.*
(2) *Voir pp. 307, 316, 327, 353. « Dire, c'est faire », p. 347.*
(3) *Voir pp. 229, 240-241.*

Grana tournant de la vie chinoise, qui coïncide, semble-t-il, avec une date de l'histoire des techniques : « le fait cristallisateur *aurait été l'apparition en Chine du travail et du commerce du cuivre et du bronze »* (1). *Une société nouvelle se forme, politiquement et économiquement, où des agglomérations — relativement nombreuses et stables — donnent naissance à la ville, à la fois fort et marché ; où les chefs de guerre et de culte, les nobles, riches d'armes, de pierres précieuses, de métaux, font tourner définitivement au détriment de la femme tisserande la séparation des sexes ; où la vie sociale, dans des groupes de densité plus grande, favorise des nouveautés comme l'autorité ou la dépendance* personnelle *de l'individu, par opposition aux catégories de la communauté paysanne.*

On trouve ici un tableau curieux de la société féodale, société mouvante et diverse, où seigneur et vassaux forment une « unité communielle », dans une hiérarchie de prestiges ; où la conquête du prestige est le but de l'homme noble ; où le prestige est fondé sur la vertu, sur l'honneur, mais s'acquiert aussi, dans bien des cas, par la violence et la dépense démesurées (2)*; où la bataille est une épreuve de pureté, une ordalie, jusqu'au jour où une « morale de la puissance » tendra, momentanément, à recouvrir celle de l'honneur, de la mesure (p. 332). Parmi les seigneuries, certaines tendaient, en effet, à devenir des États puissants. Entre le VII*^e^ *et le III*^e^ *siècles il y eut une période de tyrannies et de crise morale* (3). *Mais dans les petites cours seigneuriales s'est constitué le type qui devait s'imposer à la Chine. C'est l'*être civilisé, *l'homme vraiment homme, le gentilhomme : il contraste avec le sauvage, le barbare, — dont l'âme est tumultueuse, — par la maîtrise de soi, le sens des*

(1) Danses, *p. 53 ; cf. Conclusion, p. 602.*
(2) *Cf. le* potlatch, Davy, *t. VI, p. 106.* — (3) *Voir pp. 33-39.*

convenances, la bonne tenue, la juste intonation, les gestes et les formules justes. La vie de cour, en étant une « parade réglée », est une école de discipline morale (1). *Peu à peu la parole joue un rôle croissant, et la science du beau langage devient le premier des arts nobles (p. 343). Cette prépondérance de la parole, du « conseil », finit par pousser au premier plan des spécialistes, des techniciens, des légistes* (2). *Le mouvement se continue, dans des villes peuplées et actives, avec des hommes nouveaux, des industriels, des marchands même, dont le mérite est la richesse et qui donnent au luxe, aux arts, un grand essor : longtemps le commerce avait été aussi disqualifié qu'était honorée l'agriculture. Mais — phénomène surprenant — ce qui sort de ce « milieu neuf », c'est une « morale archaïsante » : la ruine de la vieille noblesse « aboutit à la diffusion d'un idéal de vie qui entend s'inspirer de ses traditions » (p. 486). On prêchera le retour à la simplicité ; on enseignera l'humanité, l'équité, la bonne tenue. La règle antique de vie, la* sagesse, *sera préférée au développement de la technique, de la richesse et du luxe* (3).

Le même formalisme qui s'est élaboré dans la société féodale règne dans la famille, quand l'organisation agnatique a remplacé à peu près complètement celle du clan utérin. Rien n'est plus bizarre, pour l'esprit occidental, et plus compliqué, que le système de liens savamment débrouillé par Granet. Ce ne sont plus les liens du sang, mais des liens tout artificiels. Le fait de la paternité n'a pas de valeur en lui-même : le père n'est pas un proche. Quoique son autorité n'ait cessé de grandir, elle n'est pourtant pas de l'ordre naturel ; mais, identique à la puissance seigneuriale, elle procède, dans l'unité communielle de la famille, de sa qualité de chef de culte et de détenteur de la vertu ancestrale. Le fils

(1) *Pp. 341-342, 364.* — (2) *Pp. 354, 364.* — (3) *Pp. 490, 494, 498.*

*n'est pas un fils : il est l'*homme *de son père. Pas d'intimité entre eux, de familiarité, de « privautés tendres ». « Leurs rapports n'appartiennent pas au domaine de l'affection, mais au domaine de l'étiquette et de l'honneur »* (1).

Pas davantage d'intimité entre le mari et la femme, — la femme principale : car il y a ici une combinaison de la monogamie et de la polygamie. Leur vie est réglée par un protocole. Le « respect mutuel » leur interdit de s'appeler par leur nom (2). *Quant aux enfants, la femme principale considère comme siens même ceux qui ne sont pas nés d'elle : l'indifférence totale aux « liens du sang » fait qu'elle n'est sensible qu'au prestige d'une maternité multiple. Un fils, dans son cas, n'est pas un fils, mais un principe de prestige* (3).

Il y a, chez le Chinois, une atonie, ou plutôt une maîtrise de la sensibilité, tout à fait extraordinaire. Le décorum, l'étiquette ont réprimé toute manifestation spontanée du sentiment, abouti à un dessèchement — au moins apparent. L'expression des émotions — et, par exemple, du deuil — a ici un caractère tout conventionnel (4). *Grâce à cet empire que le Chinois exerce sur soi, — peut-être aussi par la nature de son système nerveux, — il semble que la douleur physique elle-même ait moins d'acuité pour lui. Des actes qui, aux yeux de l'Occidental, ont un caractère de cruauté* (5) *changent quelque peu de nature, si l'on tient compte du mépris, qu'a personnellement l'individu, de la souffrance et de la mort* (6).



En somme, un mysticisme profond, mais, si l'on ose dire,

(1) *Voir pp. 378, 404.* — (2) *Pp. 415-419.* — (3) *Pp. 430-432.*

(4) *Voir* GRANET, Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique, *dans le* Journal de Psychologie, *fév. 1922, pp. 97-118.*

(5) *Voir pp. 148, 255, 262, 270, 279, 317, 349, 379.*

(6) *Sur le suicide voir dans* l'Année sociologique, *t. II, p. 423, c. r.* de MATIGNON, le Suicide en Chine.

positif et orienté vers la pratique, aboutit, en Chine, au règne d'un formalisme moral. L'identification absolue de la nature et de la société, après avoir donné à la nature quelque chose de vivant, fait participer la société à ce que la nature présente de régulier et de fixe.

De la communauté rurale à la chefferie, de la seigneurie féodale au royaume, des royaumes à l'Empire, toute l'histoire de la Chine, telle que la reconstitue Granet, est une captation de force, une utilisation de vertu, qui s'individualise peu à peu et va peu à peu se concentrant. Élargissant toujours le cercle de son pouvoir, — qui toujours a le même caractère, — le chef partage ou « double » la puissance sacrée du Lieu-Saint. Du Fondateur de la race il tient une provision de vertu (1). Par un entraînement de cette vertu, il commande aux saisons, règle la marche du soleil, aménage le monde ; il est dans son domaine « l'animateur unique » ; il « fait être comme ils le sont les hommes et la nature » ; il est le principe de tout succès, l'expiateur de toute adversité (2).

Cette conception du chef aboutit, sous l'Empire, au Fils du Ciel, qui, comme tel, « régente le cours du Temps », qui est l'Homme grand, l'Homme vrai, l'Homme unique ; qui maintient l'ordre de l'univers en faisant régner l'ordre moral ; qui, pour exercer son rôle, doit, non pas agir et réglementer, mais concentrer sa vertu, édifier et éduquer (3) : car il n'impose pas l'ordre, il le « sécrète ».

Ainsi, par le culte de la nature, uni à celui des ancêtres, un sentiment de l'ordre se trouve être à la base de toute la vie publique et privée, dans ce qu'on ne saurait appeler l'État chinois. Il n'y a point ici d' « État », malgré les efforts des légistes pour substituer la loi à la coutume, le droit formel à l'institution vécue qui se manifeste dans les

(1) Sur l'épuisement de cette vertu, voir pp. 16, 24, 49.
(2) Pp. 293 et suiv. ; cf. 17, 256, 257, 362.
(3) Pp. 12, 14, 44, 53, 446, 458, 459, 462, 464, 468-472.

*danses et les chants, l'autorité à l'*œuvre d'enseignement (1).

Renouvier a défini la Chine une « patriarchie ». Ce philosophe profond de l'histoire, dans son Introduction, *a parle heureusement de la mentalité chinoise : pour les Chinois, dit-il, « tous les phénomènes sont liés, et... rien ne peut arriver dans le ciel, ou dans l'atmosphère, ou ne fût-ce que sur le dos d'une écaille de tortue exposée au feu, qui ne soit signe, cause ou effet à l'égard des intérêts humains... L'harmonie de la nature ou le désordre des éléments sont des conséquences de l'harmonie morale de la vie ou du désordre de la conduite... L'éthique était moins une loi légiférée qu'une conformation rationnelle de la vie aux lois intimes et pourtant manifestes de l'univers et de la société »* (2). *Granet a précisé cette mentalité, et surtout il a expliqué par elle tout le système social. Il se joue parmi ces participations, ces confusions, ces substitutions, dans cette mystique sous-jacente à toute la vie chinoise et qui rappelle souvent ce qu'on a appelé la « mentalité primitive ».*

Bien que la Chine qu'il nous montre soit étrangement en dehors de nos classifications habituelles, de nos façons de vivre, de sentir, de penser, on voit nettement, grâce à lui, qu'ici comme partout une technique, de bonne heure, s'est constituée dans le contact des sens avec la réalité et sous l'action des besoins : une certaine puissance positive a pu croître ainsi, une civilisation matérielle se former — qui a connu de très réels raffinements (3). *Mais des causes diverses — liées au génie propre de la race, à la langue qui exprime ce génie* (4) *— ont fait que, sous sa forme spéculative et expérimentale, la faculté intellectuelle que le monde occidental nomme la* raison, *et qui, dans sa plénitude, est la manifesta-*

(1) *Pp. 291, 465.*
(2) Introd. à la Phil. anal. de l'Histoire, *pp. 255, 256, 26*
(3) *Voir pp. 13, 121, 141, 229, 241, 260, 336.*
(4) *Voir le volume* bis.

*tion propre du génie grec, ne s'est pas développée parallèlement à la faculté pratique de l'*homo faber. *Celle-ci même a fini par être réduite à une sorte d'atrophie, quand l'excès de la préoccupation morale a condamné les « enseignements techniques » (p. 498)* (1).

A la différence des sociétés primitives, un degré d'unification nationale et de progrès matériel a été atteint ici, qui fait de la Chine un grand Empire et un pays de civilisation. Mais le savoir mystique et la tradition ont remplacé la science. *Et la pratique d'une sagesse codifiée, si elle a évité aux Chinois « le trouble où peut jeter une recherche anarchique du juste et du vrai » (p. 364), leur a fait ignorer l'inquiétude noble qui accompagne le progrès intellectuel et le progrès social.*



Nous n'aurions dit qu'incomplètement toute la valeur de ce livre si nous n'en soulignions pas les qualités exceptionnelles de forme.

Bien des fois déjà nous avons déclaré que l'histoire est science pure ; mais souvent aussi nous avons affirmé qu'en étant pleinement science, elle atteint l'art par l'intensité de la vie. Il y a, chez Granet, un artiste, on pourrait même dire un poète, en ce sens que, chez lui, l'imagination sympathique va des textes aux êtres et au milieu, sent profondément la liaison qui existe, dans les êtres simples, dans les foules primitives, entre leur âme et l'âme des choses.

De la vie des champs il fait la description la plus pittoresque. Il évoque le paysan, avec son vêtement, son habitation, ses occupations réglées, dans l'accord fructueux des saisons et des œuvres ; mais surtout il montre, avec un incom-

(1) *D'autre part, le goût du Chinois pour le concret semble avoir retardé les progrès de la monnaie, de la « finance », des formes. représentatives de la propriété.*

parable bonheur d'expression, l'effet sur les êtres de ces deux « instants merveilleux », le printemps et l'automne, quand « la nature, d'un coup, commence ou cesse de vivre » (1); l'effet aussi de la claustration hivernale dans la « maison des hommes », quand l'excitation d'une liturgie dramatique répond au travail de germination terrestre qui prépare le renouveau. Je ne crois pas qu'on ait jamais mieux exprimé ces attaches de l'humanité — de l'humanité chinoise, en particulier — à la nature-mère ; ces « émotions soudaines et collectives, contagieuses au plus haut degré » (2) des foules saisonnières, dont les chants, les danses s'improvisent au rythme de sentiments communs ; les élans de joie, les explosions de jeu, le débordement d'énergie, — surtout aux heures splendides des noces collectives.

De la vie féodale et de la vie de cour, de la toilette du seigneur, de sa table, des événements de famille — naissance, mariage, mort, enterrement — il trace des tableaux aussi frappants et aussi précis.

Ce n'est pas tout. Ces chants, ces formules, ces dictons, à travers lesquels Granet retrouve la vieille Chine, il les cite heureusement, il les traduit en rythmes appropriés, — en sorte que la résurrection saisissante se complète d'une passionnante anthologie.

HENRI BERR.

(1) *P. 190; cf. pp. 175-176.* — (2) *P. 202; cf. p. 192.*

LA CIVILISATION CHINOISE

LA CIVILISATION CHINOISE

LA VIE PUBLIQUE ET LA VIE PRIVÉE

INTRODUCTION

La civilisation chinoise mérite mieux qu'un intérêt de curiosité. Elle peut paraître singulière, mais (c'est un fait) en elle se trouve enregistrée une grande somme d'expérience humaine. Nulle autre n'a, pendant autant d'années, servi de lien à autant d'hommes. Dès qu'on prétend au nom d'humaniste, on ne saurait ignorer une tradition de culture aussi riche d'attrait et de valeur durables.

Cette tradition apparaît formée dès les environs de l'ère chrétienne — vers l'époque où la terre chinoise, enfin réunie, forme un immense Empire. La civilisation qui s'est créée en Chine rayonne aussitôt dans tout l'Extrême-Orient. Grâce à de nombreux contacts, elle s'enrichit. Les Chinois, cependant, s'efforcent de réaliser un idéal traditionnel qu'ils définissent avec une rigueur croissante.

Ils y sont attachés si passionnément qu'ils le présentent volontiers comme le premier héritage de leur race. Plusieurs millénaires avant l'ère chrétienne, leurs aïeux (ils ne consentent guère à en douter) furent initiés par des sages à la discipline de vie qui fit leur force. La pure civilisation des premiers âges fut le principe d'une cohésion parfaite. La plus

grande Chine date des temps les plus anciens. Son unité se brise ou se restaure selon que resplendit ou que défaille un ordre de civilisation qui est, en principe, immuable.

Ces vues systématiques ont valeur de dogme et correspondent à une croyance active. Elles ont inspiré l'esprit de tous les essais de synthèse historique ; pendant de longs siècles, elles ont exercé une influence décisive sur la conservation, la transmission, la restauration des documents : nous n'en possédons aucun qui puisse être considéré comme frais et sincère. Historiens, archéologues, exégètes demeurent imprégnés de piété traditionaliste, même quand ils se présentent comme de simples érudits, même quand un esprit frondeur semble les animer. Ils déterminent les faits ou les dates, établissent les textes, élaguent les interpolations, classent les œuvres non pas avec un détachement objectif, mais dans l'espoir de rendre plus aiguë et plus pure, en eux-mêmes et chez leurs lecteurs, la conscience d'un idéal que l'histoire ne saurait expliquer, car il préexiste à l'histoire.

Nous nous inspirerons d'un parti pris tout différent.

Les Occidentaux, naguère, contaient l'histoire de Chine à la mode chinoise (ou à peu près), sans même en signaler le caractère dogmatique. Ils s'efforcent aujourd'hui de démêler dans les traditions le vrai et le faux. Ils utilisent les travaux de la critique indigène. Ils oublient souvent d'en faire ressortir les postulats. Ils se montrent, en général, peu sensibles aux insuffisances d'une exégèse purement littéraire. En dépit d'une attitude critique, ils se décident rarement à avouer que les faits demeurent insaisissables.

Suffit-il d'avoir daté un document pour qu'aussitôt les données en deviennent utilisables ? Quand on a pris position, par exemple, sur la date et la valeur des documents chinois relatifs aux formes anciennes de la tenure du sol, quelle réalité a-t-on saisie si l'on s'abstient de remarquer que le lot de terrain assigné, d'après eux, à un cultivateur est cinq ou six fois plus

petit que le champ jugé, de nos jours, nécessaire pour nourrir un seul homme dans les pays les plus fertiles et les mieux travaillés ? L'histoire littéraire des rituels est d'un grand intérêt, mais est-il possible de bien la faire si l'on n'a pas soin d'observer : 1° que, parmi les objets mentionnés par les rituels, il n'y en a à peu près aucun que les fouilles aient fait retrouver ; 2° que, parmi les objets retrouvés grâce aux fouilles (1), il y en a très peu sur lesquels les rituels donnent quelques renseignements ?

Les campagnes de fouilles sont à peine amorcées. L'archéologie[redacted]chinoise[redacted]'inspire d'un esprit livresque. Il importe d'avertir tout d'abord que les documents dont nous disposons sont affectés d'un caractère d'utopie. Reste à voir si, tels quels, ils sont sans valeur.

Ils ne permettent pas de retrouver le menu des faits historiques. Ils ne permettent pas de décrire avec quelque précision les côtés matériels de la civilisation chinoise. Nous ignorons, tout autant que le détail des guerres et des intrigues politiques, les usages administratifs, les pratiques économiques, la façon de s'habiller, etc. En revanche, nous possédons en abondance des témoignages précieux sur les diverses attitudes sentimentales ou théoriques qui ont été adoptées en Chine dans différents milieux au sujet du costume, de la richesse, de l'art administratif, de la politique ou de la guerre... Nous sommes surtout renseignés sur celles de ces attitudes que patronna l'orthodoxie. Mais les Chinois ne veulent rien perdre du passé, même quand ils prennent soin d'en présenter une reconstruction toute idéale : ils ont laissé subsister une foule de renseignements qui contredisent les théories orthodoxes.

Il n'y a, pour le moment (si l'on se défie des précisions illusoires), aucun moyen d'écrire un Manuel d'antiquités chinoises. Il n'est pas impossible, au contraire, d'introduire, et

(1) Je me rencontre sur ce point, dans les termes mêmes, avec M. PELLIOT, tant l'observation s'impose. Voir CXI. Comp. LAUFER, LXXXVIII.

même assez avant, dans la connaissance de la Chine, si l'on borne sa tâche à définir un ensemble d'attitudes caractérisant le système social des Chinois de l'antiquité.

Essayer de déterminer le système social des Chinois ; essayer d'indiquer ce qu'il peut avoir de spécifique (dans la vie politique, dans les mœurs, dans la pensée, dans l'histoire de la pensée et dans celle des mœurs) ; essayer aussi d'indiquer ce qu'il recèle de large expérience humaine, en faisant entrevoir que, de civilisation à civilisation, les symbolisations souvent diffèrent seules ; essayer, enfin, de faire apparaître ce système de conduites à la fois dans l'agencement et dans le mouvement qui lui sont propres : tel est l'esprit dans lequel j'ai conçu le présent ouvrage. Tel est aussi l'esprit qui m'a inspiré dans mes recherches préparatoires. J'ai publié une partie de celles ci (1) en accentuant leur caractère d'études inductives et en y menant de front et progressivement l'examen critique des faits, des idées et des documents. J'ai aujourd'hui à présenter un exposé d'ensemble. Il m'a fallu procéder de façon plus dogmatique. Cela m'a conduit à dissocier l'histoire des faits politiques et des faits sociaux et l'histoire de la pensée. — Cette dernière fournira la matière d'un volume complémentaire : on y verra que la pensée chinoise (à la suite d'un développement qui est en connexion étroite avec l'évolution des mœurs) paraît aboutir, *dès l'époque des Han*, à une scolastique qui fait pendant à une discipline orthodoxe de la vie. Cette pensée, cependant, conserve, avec de remarquables aptitudes concrètes, poétiques et plastiques, une sorte de libre jeu qui se dissimule, sans gêne et comme à l'abri, sous un placage de formes conventionnelles. — Ces conclusions confirmeront, mais aussi compléteront, celles où va nous conduire le présent

(1) Il me reste à publier un ouvrage sur la famille chinoise et un ouvrage (*Le Roi boit*) où je compte étudier les éléments mystiques de l'idée chinoise de *majesté*.

volume. L'évolution des mœurs atteste la prééminence successive d'idéaux propres à différents milieux. Elle paraît aboutir (comme à une espèce de point mort) à la glorification d'un conformisme extraordinairement rigide. Ainsi se signale l'action dominante qu'*à partir de la fondation de l'Empire* les classes officielles exercent dans la vie de la nation : cette action est en apparence souveraine, puisque le rôle de l'État et celui de l'Administration se réduisent (théoriquement) à l'enseignement des attitudes morales et intellectuelles qui caractérisent un honnête homme et qualifient un fonctionnaire. L'histoire chinoise se résigne malaisément à consigner les survivances et plus malaisément encore à enregistrer les renouveaux. On peut cependant présumer que, sous le placage d'une orthodoxie qui prétendait régner sans conteste, la vie morale continua de se développer librement. Des indices précieux laissent entrevoir qu'elle ne cessa point de s'inspirer d'idéaux anciens conservés sans appauvrissement véritable. Elle sut aussi renouveler ses idéaux sous la pression des faits, car la *fondation de l'unité impériale* s'accompagna d'une distribution toute nouvelle de l'activité sociale.

L'*ère impériale*, dans l'histoire politique comme dans l'histoire de la société, paraît marquer une sorte de coupure. J'ai donc arrêté à l'époque des Han cet ouvrage sur la Chine ancienne.

La première partie est consacrée à l'histoire politique. Elle s'ouvre par un chapitre où j'analyse l'histoire traditionnelle depuis ses débuts jusqu'au règne de l'empereur Wou des Han (140-87) (1). Les vieilles traditions renseignent, sinon sur les faits du moins sur les conceptions chinoises. A partir du moment où commencent les chroniques datées (VIIIe siècle), la critique semble être en mesure d'établir quelques faits, mais bien peu nombreux, bien schématiques surtout, et, aussi, bien discon-

(1) Les dates données sans autre indication s'entendent de l'ère préchrétienne.

tinus. Il y a beaucoup d'audace à vouloir retrouver même les grandes lignes de l'évolution politique qui conduit à la création de l'Empire chinois. En essayant de la conter, j'ai laissé, sans honte aucune, de larges blancs. Je me suis refusé à tracer des portraits quand je n'avais, sur les personnages, que des données proverbiales. Je n'ai point raconté de guerres quand je ne disposais que de récits extraits d'épopées, de romans ou de gestes. Je n'ai pas cherché à reconstituer les plans des stratèges et les projets des politiciens quand j'arrivais à grand'peine à saisir les résultats de fait. J'ai procédé surtout à l'aide d'exemples et je n'ai insisté que sur les moments décisifs. Les règnes de Ts'in Che Houang-ti et de l'empereur Wou ne sont connus que par des documents incomplets et peu sûrs, mais les événements prennent alors une ampleur telle que la critique a moins peur d'errer. Je me suis abstenu de présenter la moindre hypothèse sur des questions à la mode, par exemple sur le peuplement de la Chine : celles que l'on a formulées à partir de préjugés linguistiques ou de postulats d'histoire générale ont pour le moins l'inconvénient, très grave à mon sens, de restreindre le champ d'investigation sur lequel doit travailler l'archéologie préhistorique. Je me suis borné à tenter une esquisse des progrès parallèles de l'aménagement du sol et de l'unification politique, et j'ai tâché de mettre en lumière un fait important : aussitôt que, absorbant en elles des chefferies minuscules et résorbant des îlots de barbarie, se sont élevées de grandes seigneuries qui ont paru former des unités provinciales, le sentiment d'une communauté de civilisation a décidé les Chinois à se défendre contre les assauts des confédérations barbares en formation et leur a fait accepter l'unification du pays sous la forme d'un grand Empire. Ils sont ainsi arrivés à constituer ce que j'appellerai un *groupement de civilisation*, groupement actif et puissant, sans se croire obligés de donner à l'État et à l'idée d'État ce prestige et cette autorité dans lesquels les Occidentaux

voient volontiers l'armature indispensable de toute vie nationale.

De même que l'histoire politique de la Chine ne peut être tentée qu'à condition de n'y point introduire l'idée occidentale de l'État, de même, pour aborder l'histoire de la société qui fait l'objet de notre deuxième partie, il convient de se débarrasser de l'idée de Droit qu'a imposée à notre esprit une admiration étroite du monde romain. Dans le monde chinois ancien, les transformations sociales ne se traduisent pas par l'adoption de systèmes successifs de lois et de règlements. Elles se traduisent par des changements d'orientation dans l'attitude morale. Ceux-ci accompagnent les variations qui surviennent dans l'agencement général de la société, selon qu'y prédominent l'activité paysanne et la vie de village, — ou bien l'activité des féodaux installés dans des burgs qui s'élargissent au point de devenir de minuscules capitales, — ou bien celle des riches trafiquants pour lesquels s'élèvent de grandes villes. Sur les grands faits liés à ces déplacements du centre de la vie sociale, les documents ne fournissent aucune espèce de repères chronologiques. On ne sait rien de certain sur la fondation des burgs et des cités seigneuriales qui entraîna le remplacement des idéaux paysans d'équilibre rythmé et de mesure par une morale de prestige : bonne pour la vie des camps, elle se transforma, sous l'influence de la vie de cour, en un culte de la bonne tenue et de l'étiquette. On ne sait rien de précis sur le développement de l'industrie, de la richesse, du luxe, ni sur l'extension des centres urbains ; c'est par des moyens indirects qu'on entrevoit la crise aiguë qui en fut la conséquence : elle amena à accepter comme principes de discipline sociale un formalisme et un décorum d'un esprit traditionaliste et d'un symbolisme archaïsant. Pour étudier l'histoire de cette société, il n'y a qu'un moyen : c'est de tenter une sorte de restitution stratigraphique. On voit pourquoi je n'ai point procédé par études d'institutions

définies et groupées à la manière occidentale (religion, droit, habitation), mais par études de milieux. Sans jamais viser à être complet, je me suis borné à présenter un choix de comportements caractéristiques.

Tout ce que j'ai dit dans cet ouvrage sort d'une analyse directe des documents (1). J'avertis une fois pour toutes qu'on y peut seulement trouver l'état des opinions où m'ont conduit mes principes de recherche. J'ai pris beaucoup de peine pour nuancer les affirmations, beaucoup de peine pour arriver, dès que je le croyais possible, à des formules précises. J'en ai pris plus encore pour éliminer les hypothèses ingénieuses et surtout les précisions abusives. Vu l'état des documents et celui des études, il serait puéril de dissimuler ce que les conclusions que l'on peut apporter ont de subjectif, d'incomplet et d'extérieur — et plus puéril encore de s'en excuser. Il suffira d'exprimer l'espoir que, prises pour ce qu'elles valent, elles amènent le lecteur à sentir combien est nécessaire une étude approfondie des choses chinoises. Elle permettrait de confronter avec les estimations et les expériences d'un très grand peuple les classifications et les jugements auxquels nous sommes le plus attachés.

(1) J'ai, cependant, éliminé, autant que possible, de mes notes toutes les références qui n'auraient été utilisables que pour les spécialistes.



Niu-koua et Fou-hi.



Yu le Grand aménageant le monde.
(Bas-relief du Chan-tong. Estampage de la mission Chavannes.)

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE POLITIQUE

—

LIVRE PREMIER

L'HISTOIRE TRADITIONNELLE

CHAPITRE PREMIER

LES CINQ SOUVERAINS

L'histoire traditionnelle commence avec l'âge des Cinq Souverains (*Wou Ti*) que précèdent parfois les Trois Augustes (*San Houang*).

Les trois premiers des Cinq Souverains, Houang-ti, Tchouan-hiu, Kao-sin, figurent dans les ouvrages rattachés à la tradition confucéenne, mais qui ont un caractère philosophique plutôt qu'historique (1). Le Livre de l'histoire (*Chou king*), attribué à Confucius, ne mentionne que les deux derniers, Yao et Chouen. Sseu-ma Ts'ien, écrivant à la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ la première grande compilation d'histoire générale, a pris pour sujet du premier chapitre de ses *Mémoires historiques* les Cinq Souverains. Il faisait ainsi commencer l'histoire chinoise avec Houang-ti qui, dès l'époque des Han, était considéré comme le grand patron des sectes taoïstes. Bien que Sseu-ma Ts'ien ait eu de ce chef à subir l'accusation d'avoir manqué à l'orthodoxie (2), les compilations

(1) *SMT*. Introd., CXLIV. — (2) *SMT*. Introd., XLIX,

historiques n'ont point cessé de raconter les règnes des Cinq Souverains. Une tradition iconographique qui remonte pour le moins aux seconds Han fait précéder les Cinq Souverains par les Trois Augustes (Fou-hi, Niu-koua et Chen-nong, ou bien : Fou-hi et Niu-koua formant un couple, Tchou-jong et Chen-nong) (1). Les Augustes, de même que les trois premiers Souverains, sont nommés dans les œuvres les plus anciennes des traditions orthodoxes et non orthodoxes.

En faisant précéder l'histoire des dynasties royales par celle des Souverains et des Augustes, les érudits chinois se sont proposé de brosser le tableau d'un âge heureux où, sous des traits humains, régnait une vertu parfaite. Cependant les figures héroïques des premiers âges de la Chine conservent nombre de traits mythiques. L'effacement de ces traits est à peu près complet pour Yao et pour Chouen, les premiers héros du *Chou king*. Ils y apparaissent pourtant mêlés à une histoire dramatique des Grandes Eaux, où le fondateur de la première dynastie royale, Yu le Grand, tient le principal rôle — tandis que d'autres récits mettent en scène divers Augustes (Niu-koua, Tchou-jong) ou d'autres héros. Le thème des Eaux soulevées se rattache à un mythe de l'aménagement du monde et, par certains côtés, paraît lié à divers rites agraires d'un caractère shamanistique marqué : c'est en faisant des dessins sur le sol qu'on en fait jaillir les eaux et qu'on leur trace un lit. Mais, dans le *Chou king*, le développement de ce thème important se transforme en un débat d'un intérêt tout administratif : doit-on préférer la méthode des digues à celle des canaux (2) ? De même, quand on y dit de Yao « qu'il apparaissait comme le soleil », il est bien entendu que cette expression vaut simplement à titre de métaphore : rien n'est conservé, par les historiens, du vieux mythe où Yao est présenté

(1) XVII, 126 et suiv.

(2) LV, 465 et suiv. et 530, n° 5. Comp., pour une interprétation différente, XCV, 47 et suiv.

comme un dompteur de soleils ou comme le soleil lui-même (1). Si l'on trouve, chez les héros que n'a pas incorporés le *Chou king*, des traits mythiques plus nombreux et moins déformés, c'est le plus souvent en marge de l'histoire. Sseu-ma Ts'ien, par exemple, se garde bien de raconter que Houang-ti établit son pouvoir en faisant descendre du ciel la Sécheresse qui était sa propre fille et qui est restée une déesse (2). De même les historiens s'abstiennent de dire que Chen-nong, le dernier des Augustes, avait une tête de bœuf et que Fou-hi et Niu-koua formaient un couple en s'enlaçant par la queue (3). En principe, la tradition historique ne veut avoir affaire qu'à des hommes.

Depuis longtemps humanisés, Yao et Chouen seraient sans doute restés les premiers souverains de la Chine, si la théorie des Cinq Éléments n'avait pas joué un rôle directeur dans la reconstruction de l'histoire nationale. Cette théorie, sans doute ancienne, devint aux IVe et IIIe siècles, pour des raisons politiques, le sujet des spéculations de diverses écoles. Toutes admettaient que l'Ordre de l'Univers et le Temps lui-même étaient constitués par le concours des Cinq Vertus élémentaires. On les incarna dans Cinq Souverains successifs. Une des conceptions relatives aux Cinq Éléments impliquait qu'ils exerçaient leur action en triomphant les uns des autres. Cette conception permit d'organiser, sous forme de faits historiques, les débris de vieux mythes où l'on voyait des héros lutter les uns contre les autres à la façon de démiurges. L'histoire s'annexa quelques-uns de ces héros, en nombre suffisant pour que les Premiers Ages correspondissent à un cycle parfait des Cinq Vertus élémentaires (4).

Chaque Souverain a pour emblème un Élément unique. Il possède cependant une sorte de Vertu totale et chacun d'eux est, à lui seul, un créateur de la civilisation nationale.

(1) *SMT*. I, 42, Comp. LV, 377. — (2) LV, 315. — (3) *SMT*, I, 9 et 12.
(4) *SMT*. Introd., CXLIII et suiv.; LV, 45; XVII, 128 et 129.

Il est plus qu'un simple inventeur de techniques ou d'institutions. Cette définition conviendrait plutôt aux Augustes. Fou-hi, par exemple, et Niu-koua inventèrent ensemble les rites du mariage et des cadeaux, tandis que Chen-nong, le souverain à tête de bœuf, fabriqua la charrue et enseigna les règles de l'agriculture (1). Mais, si Houang-ti est parfois donné comme l'inventeur des armes et comme un fondeur, c'est le plus souvent à Tch'e-yeou, son ministre, que sont attribuées la découverte de la fonte et la fabrication des premiers instruments de guerre (2). On raconte aussi que Chouen façonna des vases d'argile. Cependant les grandes inventions qui illustrèrent son règne et celui de Yao sont le fait des ministres qu'ils chargèrent d'organiser un département du monde : Hi-ho, régulateur de l'année solaire, K'i qui apprit à semer et à transplanter, Kao-yao qui fixa le droit pénal (3). Au-dessus de ces héros réduits à une spécialité, les Souverains, qui sont les réalisations les plus parfaites du type, règnent mais n'inventent pas. Investis d'une Vertu plus complète et qui semble, en un sens, plus abstraite, ils se bornent à civiliser par le rayonnement d'une puissance ordonnatrice.

Celle-ci se propage à la fois dans l'espace et dans le temps. Totale, elle constitue l'unité de l'Empire, identifiant les frontières de la Chine aux bornes de l'Univers. Ce bon résultat est acquis quand le Souverain, se déplaçant, transporte lui-même sa vertu aux limites du monde. C'est ainsi que, visitant les quatre Orients, Houang-ti atteignit, par exemple, à l'Extrême-Occident, le mont K'ong-t'ong et Tchouan-hiu, au bout du Levant, l'arbre P'an-mou. Mais il suffit à Yao d'envoyer des délégués aux quatre pôles et, mieux encore, une simple cérémonie, faite dans sa capitale aux quatre portes, permit à Chouen d'assujettir l'Univers à l'ordre qu'il voulait

(1) *SMT*, I, 7. — (2) LV, 353, 271.
(3) *SMT*, I, 72. LV, 483; *Che pen*, 1; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 17, par. 2.

instaurer (1). Le Souverain régente l'Espace parce qu'il est le maître du Temps. Houang-ti « établit partout l'ordre pour le Soleil, la Lune et les Étoiles » (2). « Kao-sin observait le Soleil et la Lune pour les recevoir et les accompagner » (3). Yao chargea Hi et Ho « d'observer avec attention l'Auguste Ciel et d'appliquer la loi des nombres au Soleil, à la Lune, aux Constellations » (4). Le Souverain, « en agissant selon les saisons pour se conformer au Ciel... réglemente les influences (*k'i*) afin de diriger l'évolution » (5). Il est celui dont « la libéralité universelle favorise tous les Êtres ». Il possède un don suprême, l'Efficace (*ling*), qui caractérise ce que nous appellerions les êtres divins (*chen* : *ling* et *chen* ont même valeur et s'emploient l'un pour l'autre ; on dit aussi : *chen-ling*). « Houang-ti, dès sa naissance, eut l'Efficace (*chen-ling*) : avant trois mois il sut parler » (6). Cette Vertu souveraine obtient, par un effet immédiat, que « les êtres en mouvement et en repos, les êtres divins, grands et petits, tout ce qu'éclairent le Soleil et la Lune, soient calmes et dociles » (7). Cet état de stabilité où la terre et les eaux, les plantes et les bêtes, les dieux et les hommes prospèrent sans empiéter hors de leurs domaines respectifs, s'appelle la Grande Paix (*T'ai-p'ing*). Un Souverain a tous les attributs que peut donner à un démiurge une philosophie entièrement rebelle aux conceptions créationistes.

Les Souverains que l'histoire traditionnelle a le mieux réussi à intégrer, sont présentés comme des sages plutôt que comme des héros. Leur fonction est d'abord de faire régner l'ordre parmi les hommes. Yao, qui avait « l'intelligence d'un être divin (*chen*) », instaura le règne de la piété filiale et des vertus civiques. Il vécut, ainsi que Chouen (et, à un moindre degré, Yu le Grand, fondateur de la royauté), uniquement

(1) *SMT*, I, 56, 79 ; **LV**, 249 et suiv. — (2) *SMT*, I, 33. — (3) *SMT*, I, 40.
(4) *SMT*, I, 43. — (5) *SMT*, I, 58 et suiv., et *Ibid.*, 37 et 40.
(6)*SMT*, 26. — (7) *SMT*, 38.

pour le bien du peuple et « sans penser à lui-même » (1). Aussi ne songea-t-il point à fonder une dynastie. Les Cinq Souverains ne sont point pères et fils les uns des autres. Entre les deux Souverains du *Chou king*, il n'existe aucune parenté, puisque Chouen peut épouser les filles de Yao. Il lui succéda quand celui-ci, après l'avoir mis à l'épreuve comme gendre et comme ministre, eut reconnu en lui un Sage digne de régner. Son mérite, proclamé par un prédécesseur qui se connaissait en sagesse, fut reconnu par le peuple. Yao bannit Tan-tchou, son propre fils, « pour ne pas favoriser un seul homme au détriment de l'Empire » et, à la mort de Yao, les hommages n'allèrent point à Tan-tchou mais à Chouen. Poètes et chanteurs ne célébrèrent pas Tan-tchou, mais célébrèrent Chouen. Chouen dit : « C'est le Ciel ! » et prit le pouvoir (2).

Un Souverain est un sage qui, possédant une vertu plus humaine à la fois et plus abstraite que la vertu propre aux héros, civilise le monde par l'effet direct de son efficace et règne, d'accord avec le Ciel, pour le bonheur du peuple. Il est, essentiellement, l'auteur d'un calendrier exact et bienfaisant. Ses ministres agissent, inspirés par sa Vertu. Quant à lui, il règne, sans penser à gouverner. Il s'emploie à créer ou plutôt à sécréter l'ordre. Cet ordre est, avant tout, moral, mais il embrasse toutes choses. L'époque des Souverains est l'âge des mérites civiques, l'ère de l'humanité parfaite (*jen*).

(1) *SMT*, I, 40, 53 et suiv. ; LV, 27 et suiv
(2) *SMT*, I, 40, 69.

CHAPITRE II

LES TROIS DYNASTIES ROYALES

L'histoire des Trois Dynasties repose sur le *Chou king* (complété par le *Che king*, Livre classique de la Poésie) et sur les *Annales sur bambou*.

A Chouen, dernier Souverain, succéda Yu, fondateur de la dynastie des Hia. Quand les Hia se furent pervertis, les Yin (ou Chang ou Yin-chang) les détruisirent et les remplacèrent. Les Tcheou, enfin, éliminèrent les Yin lorsque ceux-ci furent devenus malfaisants.

Le pouvoir de toute dynastie résulte d'une Vertu (*Tô*) ou d'un Prestige (*Tô* ou *Tô-yin*) qui passe par un temps de plénitude (*tcheng* ou *cheng*), puis décline (*ngai*), et, après une résurrection (*hing*) éphémère, s'épuise et s'éteint (*mie*). La dynastie *doit* alors être éteinte (*mie*), supprimée (*tsiue* ou *mie-tsiue* : exterminée), car *elle n'a plus le Ciel* pour elle (*pou T'ien*) : le Ciel (*T'ien*) cesse de traiter ses rois comme des fils (*tseu*). Une famille ne peut fournir à la Chine des Rois, Fils du Ciel (*T'ien tseu*), que pour la période où le Ciel lui octroie une investiture (*ming*). Cette investiture, ce mandat céleste, est toujours temporaire. Le Ciel est changeant, inexorable. Sa faveur se perd et elle s'use. Le Grand Bonheur (*ta fou*) ne vient pas deux fois. Toute dynastie qui garde le pouvoir quand son temps est fini ne possède plus qu'une puissance de fait. En droit, elle est usurpatrice. Les fondateurs de la dynastie dont le temps est venu remplissent une mission céleste en supprimant la Dynastie périmée et devenue

maléficiente. Ils sont les ministres d'un châtiment divin : leur victoire est la preuve que le Ciel leur a confié son mandat (*ming*).

Le mandat céleste qui autorise à régner est le fruit des mérites (*kong*) d'un grand Ancêtre. Les grands Ancêtres des Trois Dynasties royales (*San Wang*) furent tous ministres de Chouen. C'est sous le dernier et le plus sage des Souverains qu'en s'illustrant dans le commandement d'une province du monde ils acquirent pour leur race une Vertu caractéristique. Yu, qui fonda le pouvoir des Hia, fut *Sseu-kong* (chef des travaux publics) ; Sie et K'i, ancêtres des Yin et des Tcheou, furent : l'un, directeur du peuple ; l'autre, préposé à l'agriculture. De plus, Yu, Sie et K'i sont les descendants à la cinquième génération (souche comprise) du premier des Souverains : Houang-ti. [A la cinquième génération les branches collatérales se détachent et forment des rameaux distincts.] Enfin, la naissance de chacun des trois Ancêtres dynastiques fut miraculeuse. Ils naquirent des œuvres célestes. Toutes les dynasties de Rois, Fils du Ciel, remontent ainsi à un fils du Ciel (1).

Depuis le début du VIIIe siècle, l'histoire attribue aux Tcheou une existence languissante qui ne se termine qu'au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Les Tcheou ne font, alors, que survivre à leur pouvoir. Rien ne manifeste celui-ci dès que commence la période historique caractérisée par une chronologie. Le roi P'ing, sous lequel la chronologie débute, dut abandonner sa capitale, et, à propos de son père, le roi Yeou, qui périt dans un désastre, il fut affirmé que « les Tcheou étaient perdus ». Leur Vertu était épuisée. Les désastres de la nature le prouvèrent. Des désordres analogues s'étaient produits à la fin des Hia comme à la fin des Yin. Les derniers souverains d'une race sont essentiellement des tyrans et des

(1) LIX, 17 et suiv.

rebelles. Aveuglés d'orgueil, ils agissent par eux-mêmes au lieu de se conformer à la Vertu qui est identique à l'Ordre naturel (*Tao*). Ils ne remplissent plus le mandat du Ciel. Le Ciel les abandonne, ne pouvant plus les traiter comme des Fils pieux.

La Vertu royale s'obtient par l'obéissance aux ordres célestes. Elle est ruinée par la superbe qui est le propre des tyrans. L'histoire des Trois Dynasties n'est qu'une triple illustration de ce principe. Elle est contée sous forme d'annales : celles-ci ne contiennent de récits développés que pour les périodes de fondation et de chute. Pour tous les temps intermédiaires (sauf aux moments où se produit une résurrection fugace du pouvoir royal), les annales se réduisent à une simple liste de règnes. L'histoire se propose de montrer les principes de la grandeur et de la décadence des maisons royales. Sa tâche est faite quand elle a mis au clair la vertu glorieuse des Rois-fondateurs et le génie funeste des Rois de perdition.

I

Les Hia.

Yu le Grand, fondateur des Hia, a tous les traits d'un Souverain ; et même, nul Souverain ne ressemble à un démiurge plus que ce créateur de la Royauté. En son honneur, l'histoire incorpore les débris d'un poème où on le voit mettre en ordre les Marais sacrés, les Monts vénérables et mener à la mer les Fleuves « comme des seigneurs qui se rendent aux tenues de cour ». Le monde, une fois aménagé, put être mis en culture. Le peuple put manger de la viande fraîche, du riz, du millet. La terre fut sauvée des eaux grâce aux travaux de Yu. Mais ce furent là — nul historien n'en doute — des labeurs purement humains. Ils ne réclamaient qu'une particulière abondance de vertus civiques. Yu « était



actif, serviable, capable, diligent,... il restreignait ses vêtements et sa nourriture, mais il montrait une extrême piété pour les puissances divines ; il n'avait qu'une humble demeure, mais il faisait de grandes dépenses pour les fossés et les canaux » (1).

Il y avait en lui une Vertu capable d'unifier l'Empire. « Sa voix était l'étalon des sons, son corps l'étalon des mesures de longueur. » Il put donc déterminer les Nombres qui servent à régler le Temps et l'Espace, ainsi que la Musique qui crée l'harmonie universelle. Il fixa les tributs, « mit en ordre parfait les six domaines de la Nature », et logea à des places convenables Chinois et Barbares, de façon que l'Empire connût la Grande Paix. Comme de juste, il parcourut les Quatre Orients, afin de marquer les bornes du Monde et de la Chine. Tous ses travaux, il les exécuta comme ministre de Chouen. Puis, il fut présenté au Ciel par celui-ci. Quand il eut succédé à Chouen de la même manière que Chouen avait succédé à Yao, Yu le Grand n'eut plus qu'à régner. Son rôle alors, comme pour tout Souverain, fut de présenter un ministre au Ciel. Il présenta Kao-yao, puis, à la mort de celui-ci, Yi (ou Po-yi), dont on fait parfois un fils de Kao-yao. Yu mourut. Mais les seigneurs, quittant Yi, vinrent rendre hommage à K'i, en disant : « Notre prince, c'est (K'i), fils de Yu le Souverain. » Ainsi fut établi le principe de l'hérédité dynastique et fondée la maison royale des Hia (2).

A Yu, roi civilisateur, succéda K'i, roi guerrier. L'histoire ne connaît de son règne qu'une victoire. Grâce à elle, il consolida l'œuvre pacifique de son père. Avant d'en arriver à Kie, dernier des Hia, le seul fait qu'on enregistre un peu longuement est relatif à un couple de dragons que le Ciel fit descendre auprès du roi K'ong-kia. Le roi mangea la femelle. Les uns voient dans le don céleste des dragons une

(1) *SMT*, I, 101, 120, 154. — (2) *SMT*, I, 99, 163; **LV**, 580.



Kie sur les épaules de ses deux favorites.
(Bas-relief du Chan-tong, d'après le *Kin che souo*).

confirmation de la Vertu royale : ils font de K'ong-kia un sage qui se conformait en tout à la volonté du Ciel. D'autres, au lieu de placer sous son règne une résurrection du génie dynastique, voient en lui un amateur de magie. Ce fauteur de désordre « pervertit la Vertu des Hia » (1).

Kie acheva d'anéantir cette Vertu. Kie n'était pas un souverain incapable : c'était un tyran. Il remporta des victoires excessives. « Il terrorisa les Cent Familles ». Il aima le luxe. Il se livra à la débauche avec des captives ramenées de ses expéditions. Il tua les vassaux qui le réprimandaient, se débarrassa de son épouse principale, emprisonna dans une tour le plus vertueux des feudataires. Des étoiles tombèrent du Ciel, la Terre trembla, la rivière Yi se dessécha. Deux Soleils, enfin, apparurent ensemble. L'un, au couchant, représentait le roi des Hia à leur déclin. L'autre, au levant, représentait T'ang, ce feudataire que Kie, après l'avoir mis en prison, avait dû relâcher. Sitôt libéré, T'ang reçut les seigneurs qui lui apportaient leurs hommages, les vassaux du Tyran qui se réfugièrent près de lui, et, parmi eux, l'annaliste des Hia. Alors, T'ang (ce Soleil levant) mit son armée en mouvement, en ayant soin de la faire marcher de l'Est à l'Ouest. Kie, dans sa superbe, avait dit : « Ce Soleil, le jour où il mourra, moi et vous nous périrons tous. » Il fut battu et ce fut la fin de la dynastie (2).

II

Les Yin.

T'ang le Victorieux, fondateur des Yin, descendait du premier Souverain et, aussi, de Sie, fils du Ciel et d'une vierge-mère, qui s'illustra comme ministre de Chouen. Il comptait parmi ses ancêtres Ming (Hiuan-ming), qui régla le

(1) *SMT*, I, 164, 168; LV, 556. — (2) *SMT*, I, 169; LV, 394.

cours du Fleuve et se noya dans ses eaux. « Sa Vertu s'étendait jusqu'aux oiseaux et aux quadrupèdes. » Obéissant aux désirs du Ciel, il ne voulait prendre dans ses filets que les bêtes « qui en avaient assez de la vie ». Aussi attirait-il à lui les Sages. Il obtint de posséder un ministre tel que Yi Yin qui connaissait les nourritures propres à un souverain et savait discourir sur les Vertus royales. T'ang commença par punir le comte de K'o « qui ne faisait point de sacrifices »' puis Kouen-wou, qui était un fauteur de troubles. Il prit les armes contre les Hia pour l'unique motif que ceux-ci n'avaient point de pitié pour leur peuple. Pour lui, « craignant le Souverain d'En-Haut, il n'osait point ne pas corriger Kie... que le Ciel ordonnait de mettre à mort ». Sa victoire lui servit à « pacifier l'Intérieur des Mers ». « Il changea le mois initial et le premier jour. » Il proclama ses ordres au printemps dans la banlieue de l'Est (1). Il régna. Il mourut.

Le règne de T'ang est vide de faits. Celui de ses successeurs immédiats n'a d'intérêt que par le rôle joué, dans la succession au trône, par Yi Yin, le ministre de T'ang. La succession, en définitive, s'établit de père à fils. Dès lors, les annales se réduisent à une liste de règnes où ne sont relatés, avec plusieurs changements de capitale, qu'un petit nombre d'événements notables. C'est ainsi que, sous T'ai-meou, deux mûriers merveilleux, et, sous Wou-ting, un faisan, apparurent. Ces miracles furent l'occasion d'une réforme de conduite chez le roi et d'un renouveau de Vertu pour la dynastie. Celle-ci faillit se terminer avec Wou-yi qui tira des flèches sur une outre pleine de sang. Il prétendait tirer sur le Ciel. Un coup de tonnerre retentit : Wou-yi, frappé par les feux célestes, tomba foudroyé (2).

Les Yin périrent avec Cheou-sin, dont on raconte aussi qu'il

(1) *SMT*, I, 180, 185, 186 ; LV, 416 et suiv.
(2) *SMT*, I, 191 et suiv. ; LV, 537 et suiv., 422 et suiv.

tira sur le Ciel (1) et qui dut se brûler avec ses trésors et ses femmes. Cheou-sin fut le plus odieux des tyrans. Il péchait par excès de capacités et d'ambition. « Sa force était surhumaine. Avec la main, il terrassait les animaux furieux. Son savoir lui permettait de contredire les remontrances... Il intimidait ses officiers par ses talents. Il s'éleva haut dans l'empire par sa renommée. Il fit que tous furent dans sa dépendance. » Il remporta des victoires funestes. Il aimait les harmonies et les danses lascives. Ils s'adonna aux femmes, eut une captive pour favorite, fit exécuter ceux qui le blâmaient et tua son épouse principale. Il inventa le supplice de la poutre ardente. Il emprisonna dans une tour le Chef de l'Ouest, prince des Tcheou, qui était le plus vertueux de ses vassaux. La montagne Yao s'écroula. Une femme se changea en homme. Deux Soleils se montrèrent simultanément. Le Chef de l'Ouest, dès que Cheou-sin le libéra, reçut l'hommage des seigneurs. L'annaliste des Yin se réfugia auprès de lui ; de même, le grand Précepteur et son second vinrent apporter aux Tcheou les instruments de musique du tyran. Les Tcheou rassemblèrent enfin leurs armées, et c'en fut fait des Yin (2).

III

Les Tcheou.

Les Tcheou descendaient à la fois de Houang-ti et de K'i, fils du Ciel et d'une vierge-mère, qui avait acquis des mérites sous le règne de Chouen comme ministre de l'agriculture et Prince des Moissons. La victoire des Tcheou fut assurée, en deux temps, par les rois Wen et Wou. Le premier avait un génie civilisateur (*wen*), le second un génie guerrier (*wou*). Le roi Wen, qui, d'abord, porta le titre de Chef de l'Ouest, ne songea

(1) *Louen heng*, XXXV, t. II, 172.
(2) *SMT*, I, 199 et suiv.; LV, 394 et suiv.

point à se venger de Cheou-sin qui l'avait emprisonné. Au contraire, il sacrifia une partie de ses domaines pour obtenir que fût supprimé l'odieux supplice de la poutre. « Il fit le bien en secret. » Dans son domaine, sous l'influence de son génie de modération, tout esprit de contestation disparut ; « les laboureurs, pour ce qui est des limites des champs, se cédaient les uns aux autres et tous cédaient aux vieillards ». Les seigneurs reconnurent là le signe d'un mandat céleste. Le Chef de l'Ouest attirait à lui les Sages. Une fois qu'il alla chasser, ce ne fut point une bête qu'il prit dans ses filets : il ramena un Saint capable de « seconder un Roi souverain ». Ce Sage, par ses discours, lui enseigna le moyen « d'entraîner sa Vertu et de renverser les Yin ». Il ne prit les armes que pour punir des Barbares ou des coupables, tels que les gens de Mi-siu. Enfin, il se décida à assumer le titre de Roi. Alors il « changea les règles et les mesures et détermina le premier jour du premier mois » (1).

Son fils, le roi guerrier, eut seulement à réaliser la victoire matérielle. Il ne s'arma que pour « exécuter avec respect le châtiment céleste » et parce que Cheou-sin « exerçait sa cruauté sur les Cent Familles ». Sitôt vainqueur, « il licencia ses troupes et parcourut les fiefs ». Le règne de son successeur, le roi Tch'eng, a pour principal intérêt le rôle que joua, dans la transmission du pouvoir, le duc de Tcheou qui était son oncle et qui était aussi son ministre. D'autres oncles du roi se révoltèrent, aidés par les derniers partisans des Yin. Ils furent vaincus, et, finalement, la dynastie se trouva établie avec le principe de la succession de père à fils. Bien que nous approchions du temps des annales datées, les règnes des successeurs immédiats du roi Tch'eng sont presque aussi vides que ceux des souverains Yin ou Hia. On sait seulement

(1) **LV**, 406 et suiv., 394 et suiv.; **LIX**, 17 et suiv.; **LIV**, 95 et suiv.; *SMT*, I, 219, 222 et 245, et IV. 94 et suiv.

que le roi Tchao périt obscurément : « La Vertu royale (*wang tao*) avait décliné » (1).

Elle reprit force avec le roi Mou, fils de Tchao. A vrai dire, le roi Mou eut une naissance miraculeuse. C'est un héros. Il a été chanté par les poètes, comme son ancêtre le roi Wen. Il est encore le protagoniste d'un roman d'aventures et l'un des personnages favoris des conteurs de randonnées extatiques. Il est surtout célèbre par un grand voyage qu'il fit dans l'Extrême-Ouest. Ce voyage apparaît, dans la tradition littéraire, soit comme une randonnée extatique, soit comme une suite de pèlerinages à différents Lieux-Saints. La tradition historique le présente comme une expédition militaire et le condamme à ce titre. Elle prête à un sage vassal une longue réprimande. Le thème en est qu'il ne faut point tenter de corriger par les armes les vassaux ou les Barbares qui n'apportent point leur tribut aux sacrifices royaux. Le seul remède, en ce cas, est non d'envoyer le peuple (l'armée) souffrir dans les régions éloignées, mais « d'exercer sa Vertu ». Le roi Mou, affirme l'histoire à titre de morale, n'eut, en effet, aucun succès, et ne rapporta de son expédition contre les Jong de l'Ouest que quatre loups et quatre cerfs blancs. Dès lors, les vassaux des régions désertes cessèrent de paraître à la cour. On attribue encore au roi Mou la promulgation d'un Code pénal. Il dut l'édicter, parce que, « parmi les seigneurs, il y en avait qui ne maintenaient pas la concorde » (2).

Insuffisante chez le roi Mou, la Vertu manqua plus encore à ses successeurs. Contre eux, « les poètes firent des satires ». La décadence s'aggrava au temps du roi Li, assez stupide pour accaparer les richesses, alors qu'« un Roi doit répandre la fortune et la répartir en haut comme en bas, de façon que

(1) *SMT*, 231, 243, 250, et **LV**, 406 et suiv.
(2) Le *Mou t'ien tseu tchouan*. Cf. *SMT*, V, 481; *Tso tchouan*, C, III, 208; **LV**, 587 ; **XCIII**, 581; *SMT*, I, 251; *Lie tseu*, 3; **CXLIII**, 105 ; **LV**, 562.

parmi les dieux, les hommes et tous les êtres, chacun atteigne au plus haut degré ». Il employa des sorciers pour imposer silence à la critique : pourtant, rien n'est plus funeste que de « fermer la bouche au peuple ». Il dut abandonner le trône. Il y eut alors un interrègne (841-828), pendant lequel deux ministres exercèrent collégialement le pouvoir (Kong-ho) (1). Ils transmirent, à la mort de Li, le pouvoir au roi Siuan (828-782). L'histoire reproche à ce dernier de n'avoir point fait le labourage royal et d'avoir procédé à un recensement du peuple, chose interdite. On sait encore qu'il aima trop la volupté et qu'il eut à subir la sécheresse. Mais il se corrigea et sut s'humilier en confessant ses fautes. Ce fut, disent les uns, l'occasion d'un renouveau de la Vertu des Tcheou. D'autres, au contraire, insistent sur la fin funeste de Siuan : il fut tué à coup de flèches par le fantôme d'une de ses victimes, après avoir subi une défaite à l'endroit même où il s'était refusé à labourer. Quant à l'impiété que constituait le dénombrement, le poids en retomba sur son fils, le roi Yeou (781-771). Lui aussi fut battu par les Barbares et tué. Il avait aimé Pao-sseu, cette femme belle et habile, dont la longue langue attirait le malheur et qui, plus funeste qu'un hibou, détruisait les remparts de l'État. Pao-sseu était née d'une écume de dragon qui avait fécondé une petite fille de sept ans. L'amour qu'eut pour elle le roi Yeou jeta le trouble dans la Nature. La montagne K'i s'écroula et trois rivières se desséchèrent (2). Si les Tcheou, dont la Vertu était exténuée, ne furent point dès lors radicalement éliminés, c'est qu'à ce moment il n'apparut en Chine aucun Sage qui eût le génie bienfaisant d'un fondateur de dynastie.

(1) Ces mots passent aussi pour être le nom d'un personnage qui aurait seul exercé la régence : Kong de Ho. *Kong* signifie : *en commun*, et *ho* : *harmonie*. L'expression *Kong-ho* a été choisie par les Chinois modernes pour désigner la démocratie.

(2) *SMT*, I, 269 à 278 et suiv. ; LV, 538 ; LIX, 332 et suiv , *Kouo yu*, 1.

CHAPITRE III

L'ÉPOQUE DES HÉGÉMONS ET DES ROYAUMES COMBATTANTS

Le titre de Fils du Ciel fut conservé dans la maison royale des Tcheou à peu près jusqu'à la fondation de l'Empire. Mais, entre les VIIIe et IIIe siècles, s'étend une période qui est caractérisée par des luttes de prestige entre quelques États féodaux (*kouo*). L'histoire de ces temps repose sur des annales seigneuriales. La source principale, du VIIIe au Ve siècle, est le *Tch'ouen ts'ieou* (Annales) du pays de Lou, patrie de Confucius. Le *Tch'ouen ts'ieou* ne fournit qu'une sèche liste de faits. On le complète à l'aide de ses trois commentaires [le principal, le *Tso tchouan* (qui repose, sans doute aussi, sur une ou plusieurs chroniques locales), narre des anecdotes relatives à tous les pays chinois] ; à l'aide aussi du *Kouo yu*, qui est un recueil de *contiones*, de discours (*yu*) classés par pays (*kouo*). La période suivante n'est guère connue que par un ouvrage plus semblable au *Kouo yu* qu'à un livre d'annales : les *Discours des Royaumes combattants*. Sseu-ma Ts'ien écrit l'histoire de cet âge, sous forme de monographies de seigneuries s'ajoutant aux Annales principales qu'il consacre aux derniers Tcheou. L'historien n'introduit aucune division dans cette longue période. Un usage ancien invite à distinguer (d'après les sources) la période *Tch'ouen ts'ieou* de celle des *Royaumes combattants*. On devrait écrire *seigneuries combattantes*, mais l'on dit : *royaumes*, car, en ce temps, plusieurs chefs de seigneurie

prirent le titre de *roi*. Certains d'entre eux sont qualifiés d'*Hégémons*. La tradition, cependant, réserve d'ordinaire cette appellation à cinq personnages qui vécurent au VIIe siècle ; elle oppose aux temps des Cinq Souverains et des Trois Dynasties celui des Cinq Hégémons. Les premiers Hégémons furent les princes de grandes seigneuries qui tentèrent de fournir à la Chine une nouvelle dynastie royale, et qui jouèrent un rôle important à l'époque des Royaumes combattants. Ces princes, leurs successeurs et leurs imitateurs cherchèrent à remplacer la dynastie défaillante des Tcheou, mais l'histoire présente les premiers comme des protecteurs à demi respectueux et les seconds comme des rivaux déclarés de la maison royale (1)

I

Les Hégémons.

On traduit par *Hégémon* deux termes que les historiens chinois emploient fréquemment l'un pour l'autre. Le mot *Pa* se dit d'un seigneur que distinguent un grand prestige et un pouvoir de fait. On appelle *Po* un prince revêtu d'une autorité particulière par une investiture spéciale du Fils du Ciel. La tradition attribuait au Roi le droit de promouvoir ou de rétrograder les seigneurs (*tchou heou*). Ceux-ci possédaient, par tradition, l'un des titres de *Kong*, *Heou*, *Po*, *Tseu*, *Nan*, appellations honorifiques qui, toutes, suggèrent l'idée du pouvoir viril ou militaire. Tous les seigneurs, dans leur propre pays, étaient désignés par le mot *Kong* (duc), mais on admettait qu'il existait entre eux des différences hiérarchiques. Aussi est-il d'usage de traduire les termes de la hiérarchie nobiliaire par les mots : *duc*, *marquis*, *comte*, *vicomte*, *baron*. Les ducs et les marquis formaient la catégorie supérieure, les autres la catégorie inférieure. Mais

(1) LV, 63 et suiv.

le mot *Po* (comte) servait encore à désigner les chefs (*fang-po* = hégémons) chargés d'assurer la police d'un orient du Royaume (*fang*). Le même terme (*po*), qui se dit des divinités masculines, marque aussi l'aînesse (1). Le Roi distinguait, parmi les seigneurs, ceux qui avaient le même nom de famille que lui et ceux qui portaient un nom différent. Il appelait les premiers *Fou* (oncles paternels = pères) et les second *Kieou* (oncles maternels = beaux-pères). L'investiture qui conférait un droit de police spécial (hégémonie) s'adressait à un *Po-fou* ou à un *Po-kieou*.

Sseu-ma Ts'ien, après avoir noté que le roi P'ing (770-720), fils du roi Yeou, dut transférer sa capitale à l'est pour se soustraire aux incursions des Jong (Barbares de l'Ouest), ajoute que, sous son règne, la « maison royale déclina et s'affaiblit. Les seigneurs usèrent de leur force pour opprimer les faibles. Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin commencèrent à grandir ; le pouvoir fut exercé par celui qui avait l'hégémonie dans sa région (*Fang-po*) ». Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin sont (avec Song) les pays qui fournirent chacun l'un des Cinq Hégémons traditionnels. Sseu-ma Ts'ien écrit ailleurs : « En ce temps (sous le roi Houei, 676-652), la maison des Tcheou était diminuée. Seuls Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin étaient puissants. Tsin (marquisat du Chan-si) avait commencé à prendre part aux réunions des seigneurs, mais, depuis la mort du duc (marquis) Hien, cet État souffrait de discordes intestines. Le duc (vicomte) Mou de Ts'in (vicomté du Chen-si) était à l'écart et éloigné : il ne participait pas aux réunions et conventions de la Confédération chinoise (*Tchong kouo*). Le roi (titre usurpé) Tch'eng de Tch'ou (vicomté du Hou-pei) avait commencé par recueillir les Man (Barbares du Sud) de la région de la King et les gouvernait... Il n'y avait donc que Ts'i (marquisat

(1) M. MASPERO (XCIII, 98 et suiv.) paraît admettre que la hiérarchie des titres avait un sens précis sous les Tcheou et qu'on peut retrouver ce sens (p. 99, note 2) ; LV, 75, note 1.

du Chan-tong) qui pût organiser les réunions et les conventions des seigneuries de la Confédération chinoise. Comme le duc (marquis) Houan (de Ts'i) avait fait preuve de vertu, les seigneurs assistèrent en hôtes aux réunions qu'il tenait » (1).

Le duc Houan de Ts'i (683-643) est le premier des Cinq Hégémons traditionnels. Le plus célèbre est le duc Wen de Tsin (636-628). Houan de Ts'i pouvait prétendre au titre de *Po-kieou* (hégémon-oncle maternel). Il descendait de T'ai-kong, le Sage qui fut le ministre des fondateurs de la dynastie Tcheou et dont la fille avait épousé le roi Wou. T'ai-kong passait pour avoir reçu une investiture spéciale : « Les seigneurs des cinq degrés et les chefs des neuf provinces, vous, possédez le droit de châtiment sur eux, afin de soutenir et d'appuyer la maison des Tcheou ! » Le duc Wen de Tsin portait le même nom de famille que les Tcheou. L'histoire affirme qu'il reçut effectivement l'investiture à titre de *Po-fou* (hégémon-oncle paternel) : « O mon oncle..., illustres furent les rois Wen et Wou ; ils surent prendre soin de leur brillante Vertu qui monta avec éclat en Haut (vers le Ciel) et dont la renommée se répandit en bas ! C'est pourquoi le Souverain d'En-Haut a fait réussir le Mandat dans les rois Wen et Wou. Ayez compassion de ma personne ! Faites que je continue (mes ancêtres) moi, l'Homme Unique, et que, perpétuellement, (moi et les miens) nous soyons sur le trône ! » Aucune tradition de famille, aucune investiture ne justifient l'attribution ds l'hégémonie aux trois autres princes. Le duc Siang de Song (duché du Ho-nan) (650-637) était un rejeton de la dynastie Yin. Il eut une ambition déplacée, car « le grand Bonheur n'arrive pas deux fois » à une même famille. Sseu-ma Ts'ien ne nomme point Song parmi les pays qui exercèrent l'Hégémonie. L'histoire rapporte cependant le fait que le duc Siang présida des réunions seigneuriales. Ni le duc Mou de

(1) *SMT*, IV, 55 et I, 285.

Ts'in (659-621), ni le roi Tchouang de Tch'ou (613-591) n'en présidèrent. Il est vrai que, *plus tard*, Tch'ou faillit fonder l'Empire et que Ts'in le fonda (1).

Les Hégémons sont des princes qui possédèrent imparfaitement le génie d'un Roi fondateur. Le plus célèbre d'entre eux, Wen de Tsin, connut, avant le succès, toutes les épreuves d'une vie errante. Son odyssée abonde en traits épiques (2). Fils cadet, apanagé près des frontières, il gagna le cœur des habitants. Mais, moins pour échapper aux assassins envoyés contre lui que pour ne point entrer en révolte contre son père, il s'enfuit et alla se réfugier au pays de sa mère qui était de race barbare. Il y reçut une femme. Déjà son prestige était tel que les gens de Tsin, à la mort de son père, vinrent lui proposer le trône. Il refusa, non pas tant parce que son heure n'était pas encore venue, que parce que, n'ayant pas assisté aux cérémonies du deuil paternel, il ne se sentait point qualifié à succéder. Cependant il entreprit de visiter les seigneuries les plus puissantes. Ce voyage accrut sa renommée. Il supporta avec patience les injures de ceux qui le rebutaient. Quand, demandant à manger, il se voyait offrir une motte de terre, il arrivait à dominer un premier mouvement de colère et recevait la motte comme un emblème d'investiture. A ceux qui, au contraire, confiants en sa Vertu, cachaient, dans un présent de riz, une tablette de jade, insigne de commandement, il renvoyait le jade, mais restait reconnaissant. Il fut bien accueilli à Ts'i. Il y reçut une femme. Il résolut alors de vivre et de mourir près d'elle. Il se refusait à forcer le Destin. Ce fut sa femme qui, soucieuse de sa gloire, le contraignit à repartir. A Tch'ou, bien que pressé par le danger, il refusa d'engager l'avenir de son pays par d'imprudentes promesses. Le prince de Tch'ou, qui pressentait en lui un rival, ne put se résoudre à le faire tuer. « Celui que le Ciel veut élever, qui pourrait

(1) *SMT*, IV, 40, 303 ; LV, 76 et suiv. — (2) *SMT*, IV, 283 et suiv., 304, 305.

l'éliminer ? Résister au Ciel, c'est attirer forcément le Malheur ! » Partout on répétait, en parlant du duc Wen : « Nul ne peut atteindre celui à qui le Ciel a ouvert (la voie) ! » Des compagnons, qui étaient des Sages, le suivaient fidèlement. L'un d'eux, pour le nourrir, en un jour de malheur, coupa un morceau de sa cuisse. Il ne se vanta jamais de son acte : il pensait que le prince était redevable au Ciel seul qui lui avait ouvert la voie. Un père, devant une menace de mort, refusa de rappeler ses fils qui servaient le futur Hégémon. Enfin, le duc Wen alla à Ts'in. Il y reçut cinq femmes. Les armées de Ts'in le ramenèrent victorieusement dans son pays. « Il répandit alors ses bienfaits sur les Cent familles. » Il récompensa « ceux qui l'avaient guidé par leur bonté et leur justice, secondé par leur vertu et leur bienfaisance », plus que ceux qui ne lui avaient donné que des secours matériels. Il chercha l'hégémonie, mais ce fut pour honorer les Tcheou. Il fit rentrer le roi Siang (635) dans sa capitale. Quand il eut vaincu Tch'ou, qui d'ailleurs hésita à l'attaquer (« C'est le Ciel qui lui a ouvert la voie, je ne puis m'opposer à lui »), il ne célébra un triomphe (632) qu'après avoir fait hommage de ses trophées au roi. Il reçut alors, avec le titre d'Hégémon, un riche cadeau d'objets précieux. Il ne s'enorgueillit point de ses succès. Il dit, en soupirant comme un affligé : « J'ai appris qu'un Sage seul peut trouver le calme dans une victoire remportée sur le champ de bataille. » Bien qu'il ait été heureux à la guerre, il mérita d'être appelé non point (*Wou*) « le guerrier », mais (*Wen*) « le civilisateur ».

Le Ciel, cependant, ne lui avait point donné la Vertu parfaite d'un Fondateur. S'il s'illustra par de nombreux traits d'humilité, il y avait pourtant en lui ce fond d'arrogance qui empêche toute élévation véritable. Lui, vassal, il osa requérir le roi d'assister à une réunion. « Au temps où Confucius lisait les Mémoires historiques, arrivé à l'histoire du duc Wen, il dit : « Les seigneurs n'ont point à mander le roi. »

C'est pour passer (ce fait) sous silence que le *Tch'ouen ts'ieou* écrit : « Le roi fit une inspection à Ho-yang » (1). Pire usurpation, le duc Wen fit faire, pour son tombeau, un chemin souterrain, privilège royal. Les autres Hégémons montrèrent encore plus de superbe. Le duc Houan de Ts'i invoqua, quand il attaqua Tch'ou (656), un heureux prétexte, lui reprochant de ne plus envoyer aux Tcheou le tribut de paquets de chiendent nécessaires aux sacrifices royaux. En fait, Houan désirait sacrifier lui-même, comme un roi, sur la Montagne cardinale de l'Est, le T'ai chan. L'Hégémon de Tch'ou eut l'outrecuidance de réclamer au roi (611) les chaudrons magiques que les Tcheou avaient hérités des Yin et des Hia. Œuvres de Yu le Grand, fondateur de la Royauté, ces chaudrons étaient des talismans royaux d'un poids trop lourd pour ceux dont la Vertu était insuffisante. L'Hégémon de Ts'in, enivré par une victoire, eut l'intention de sacrifier un prince captif au Souverain-d'En-Haut que le Roi seul peut honorer d'un culte. De nombreuses victimes humaines durent le suivre dans la tombe. Les Sages dirent : « Le duc Mou de Ts'in a agrandi son territoire et augmenté ses États;... cependant, il n'a point présidé l'assemblée des seigneurs : c'est bien ce qui devait arriver, car, à sa mort, il (se fait) sacrifier (les meilleurs de) son peuple... On apprend par là que Ts'in ne pourra plus gouverner dans l'Est. »

Nul roi, à la capitale, nul prince, dans les grands États, n'ayant une Vertu adéquate à l'Ordre céleste, la Chine, pendant la période *Tch'ouen ts'ieou*, ne put pas jouir de la paix. Mais, malgré des annexions violentes de petits fiefs, malgré les guerres entre grands États, malgré l'hostilité constante opposant Tsin à Ts'in et à Ts'i et surtout à Tch'ou, ce temps connut une espèce inférieure de concorde. Elle résulta de la pratique des réunions et des traités interseigneuriaux. A ces réunions

(1) *SMT*, IV, 305, 53, 56, 351; *Tso tchouan*, C, 1, 370; LV, 94, note 1, 104, 489, 146, 221.

et à ces traités présidait presque toujours Tsin, pays de l'Hégémon le plus célèbre et dont les princes portaient le même nom de famille que les Tcheou. Les seigneurs visaient à obtenir un certain équilibre fondé sur le respect des droits royaux, le maintien des situations acquises et une certaine obéissance aux princes de Tsin. Le traité de 562 est fameux : « Nous tous qui jurons ensemble ce traité (*meng*), nous n'amasserons pas les récoltes, nous n'accaparerons par les profits (*li*), nous ne protégerons pas les coupables, nous ne recevrons pas les fauteurs de troubles; nous secourrons ceux qui seront victimes d'une calamité ou d'un désastre, nous aurons compassion de ceux qui seront dans le malheur ou le trouble. Nous aurons mêmes amis, mêmes ennemis. *Nous aiderons la maison royale.* Si quelqu'un contrevient à ce décret, que les Protecteurs du Vrai, les Protecteurs des traités, les Montagnes vénérables, les Rivières vénérables, tous les Dieux (des monts et des collines), tous les Dieux des maisons (et des villes), les Rois défunts, les Seigneurs défunts, les Ancêtres des Sept Familles et des Douze Seigneuries, que ces Dieux éclatants l'anéantissent ! qu'il soit abandonné de son peuple ! qu'il perde le Mandat (céleste) ! que sa famille périsse ! que sa seigneurie soit renversée ! » (1).

Une paix véritable, réalisée par un prince sage, tuteur désintéressé de la maison royale, tel est l'idéal que ses biographes et la tradition prêtent à Confucius (551-479). La vie de ce saint clôt la période *Tch'ouen ts'ieou.* Confucius se sentait investi d'une mission. Il aurait pu l'accomplir à condition de devenir le ministre d'un prince et d'inspirer sa politique. Il passa la plus grande partie de sa vie à voyager de seigneurie en seigneurie à la recherche de qui saurait employer son talent. Il proposait à tous de « se conformer aux règles des Trois Dynasties et de remettre en honneur la politique

(1) *Tso tchouan*, C, II, 272.

du duc de Tcheou ». Celui-ci avait réussi à consolider le pouvoir de la dynastie commençante des Tcheou dont il s'agissait de restaurer la Vertu. S'il se trouvait, pensait Confucius, un prince « qui fût capable de se servir de lui, au bout d'un cycle de *douze* mois, il y aurait déjà un résultat obtenu ; au bout de *trois* ans, la *perfection* serait réalisée ». La confiance de Confucius en sa vocation était absolue. Il s'étonnait de ses échecs. Dans les pires moments, il ne pouvait se résoudre à penser que sa sagesse était insuffisante. « Quand, disait-il, on a pleinement réalisé la Sagesse, si l'on reste sans emploi, la honte est pour les seigneurs » (1). L'histoire déplore l'insuccès de Confucius. Elle ne s'en étonne point. Elle paraît admettre qu'au début du ve siècle la confiance était devenue faible dans l'efficacité immédiate d'une Vertu constituée par l'observance des règles traditionnelles.

II

Les Tyrans.

Les ve, ive et iiie siècles sont présentés comme une période d'anarchie et comme le temps d'une grande crise morale. Les grands États finissent par absorber presque entièrement les petites seigneuries. L'ordre de la société cesse d'être fondé sur la tradition et sur des règles protocolaires. Le désir de puissance l'emporte ouvertement sur le souci de l'équilibre. Les princes n'ont que faire d'une Vertu dont le prestige est tenu pour suffisant en soi. Ils recherchent, avec les prestiges les plus divers, les profits matériels et les accroissements de force. Ils sont enclins aux nouveautés, quitte à les justifier par des précédents ou par une théorie sophistique de l'histoire. Ce sont des tyrans.

« Les anciens rois n'eurent pas des mœurs identiques... Ce

(1) *SMT.* V, 347, 379.

qui a fait le succès des Hommes saints (de l'antiquité), c'est qu'ils ont régné sans s'imiter les uns les autres. Le mérite qu'on a à se conformer aux lois établies ne suffit pas à élever un homme au-dessus de son époque. L'étude qui consiste à prendre pour modèle l'antiquité ne suffit pas à réglementer les temps modernes ». « L'Homme saint, si cela peut, effectivement, être utile à son royaume, ne maintiendra pas l'uniformité des usages. S'il peut, ainsi, s'accommoder aux circonstances, il ne maintiendra pas l'uniformité des rites. » Ainsi s'exprime un prince (307 avant J.-C.) qui veut adopter le vêtement et l'armement de ses voisins barbares. Parce qu'il a des désirs de conquête et veut « accomplir de grandes actions, il ne délibère pas avec la foule ». « Il ne tient pas à être d'accord avec le vulgaire », bien qu'il « vise la Vertu parfaite » (1). Le but est toujours la Vertu, mais l'idée qu'on s'en fait s'accommode, nous dit-on, d'un esprit révolutionnaire.

Au moment où apparaît un horizon d'idées élargies, on nous montre la puissance grandissante de pays situés en marge de l'ancienne Confédération chinoise. Ces pays accueillent des influences barbares et les répandent en Chine. Les personnages les plus célèbres de ces temps nouveaux sont deux princes qui vécurent tout au début de cette époque de barbarie. L'un est Ho-lu (514-496), roi de Wou (Wou — Ngan-houei — est en théorie un comté) et l'autre Keou-tsien (496-465), roi de Yue (Tche-kiang). Tous deux régnaient sur des peuples tatoués et portant des cheveux courts. On les qualifie parfois d'hégémons. Ils partagent avec les Hégémons classiques la gloire d'avoir de sages ministres. Mais les leurs ne sont point des vassaux attachés à leur seigneurie ; ils ne sont pas non plus comme Confucius, leur contemporain, eût désiré l'être, des conseillers pénétrés de sagesse traditionnelle. L'un,

(1) *SMT*, V, 83, 93, 71, 73.

Wou Tseu-siu, est un transfuge, l'autre, Fan Li, un homme mystérieux, d'origine inconnue. Leurs conseils, sous un déguisement de rhétorique ancienne, s'inspirent d'une politique réaliste. Keou-tsien, vainqueur de Wou qui, jadis, l'ayant battu, lui avait fait grâce, était disposé à la clémence. Jadis, lui dit Fan Li, « le Ciel avait fait don de Yue à Wou. Wou ne prit pas (ce don). Maintenant le Ciel fait don de Wou à Yue. Comment Yue pourrait-il s'opposer au Ciel (et ne pas annexer Wou) ?... Lorsqu'on ne prend pas ce que donne le Ciel, on s'expose à la Calamité. » Au temps des premiers Hégémons, on n'osait point refuser du grain à un rival souffrant d'une disette. Keou-tsien, dit-on, se fit remettre du grain par son rival, mais il se réjouit de cette générosité comme d'une folie et il en profita pour vaincre. L'histoire exalte son triomphe et justifie son calcul. En sus de l'emprunt de grains, un politique retors connaissait huit procédés pour ruiner un adversaire. Le premier consistait à honorer les divinités. Tous les autres étaient d'ordre réaliste et brutal (1).

Keou-tsien eut une diplomatie. Il eut aussi une politique agraire et une politique de la natalité, toutes deux à fins militaires. De même, l'État qui, du v[e] au III[e] siècle, fit les plus grands progrès, l'État de Ts'in — considéré comme à demi barbare pendant la période précédente — fut le pays des législateurs et des économistes. En 361 « le duc Hiao (de Ts'in) se montra bienfaisant ; il soutint les orphelins et les solitaires ; il appela à lui les hommes de guerre ; les mérites éclatants furent récompensés » (2). Un transfuge, Wei-yang (le prince de Chang) s'attacha alors à la fortune de Ts'in. En 359, il fit « modifier les lois, réformer les châtiments, encourager le labourage..., exciter par des récompenses et des punitions ceux qui sont prêts à perdre la vie en combattant ». En 350,

(1) LV, 79, note 1, 81 et suiv. ; *SMT*, V, 430, 432; *Yue tsihn chou*, 12.
(2) *SMT*, II, 62, 64 à 68, 82 et suiv.

une nouvelle capitale fut bâtie à Hien-yang. « On rassembla tous les petits bourgs et villages en de grandes préfectures (au nombre de 41) ; à la tête de chaque préfecture, on mit un préfet... Pour faire les champs (renonçant à la division traditionnelle de grands carrés de terres en neuf carrés égaux), on éventra les chemins perpendiculaires et transversaux », et, en 348, l'on remplaça la dîme (celle-ci, selon la tradition, se composait du produit des carrés centraux : dîme du neuvième) par un système de taxes. Toutes les traditions du régime féodal furent brisées. La guerre, cessant d'être conçue comme une procédure destinée à révéler et à réaliser les jugements du Ciel, devint une industrie. Elle ne se proposa plus le redressement des coupables, mais la destruction de l'ennemi. Elle fut sanglante. Ts'in passe pour avoir décapité les prisonniers et cherché l'extermination. A chaque bataille, il coupait les têtes par dizaines de mille. Ts'in fut, dit l'histoire, un pays de bêtes féroces.

Jadis, l'idéal était que le seigneur cultivât seulement des concombres et des melons, lesquels ne se conservent point. Il devait se garder d'amasser les grains. Maintenant, au contraire, le but est de constituer des stocks et des trésors. A la modération succèdent le luxe et la dépense. C'est le temps des princes magnifiques. On leur prête tous les traits qui servaient à dépeindre les rois de perdition des dynasties finissantes. Ils vivent entourés de femmes, de musiciennes, de bouffons, de gladiateurs, de sophistes, de spadassins. Les guet-apens et les assassinats deviennent les moyens héroïques de la politique. Ni la cruauté, ni l'orgueil n'ont plus de frein. Les cérémonies funéraires sont l'occasion d'horribles triomphes. Ho-lu de Wou (514-496) enterre avec sa fille des richesses inouïes. De plus, il lui sacrifie, en même temps que des danseurs, toute une troupe de garçons et de filles du peuple. Le prince, dans sa fureur d'ambition, ne recule point devant les apothéoses les plus subversives. Yen de Song se proclame

roi sous le nom de K'ang, en 318. Il célèbre des festins de nuit, de grandes beuveries où retentissent les vivats : « Dix mille années ! Dix mille années ! » Il brûle les tablettes de ses Dieux du Sol, il fustige la Terre, et enfin (il était le descendant de Wou-yi), il tire des flèches contre le Ciel. Il veut ainsi affirmer sa supériorité sur tous les Dieux (1).

Certes, comme il convient, ces orgies finissent par des désastres. Mais l'anarchie s'accroît, et les efforts des Sages n'y peuvent rien. Ils désespèrent. Ils n'ont d'autre ressource que la mort. Ainsi s'explique le sort de K'iu-yuan, prince du sang de Tch'ou, sage et poète. Le roi Houai (328-299) ne voulut point écouter ses avis. K'iu-yuan avait en vain appelé au secours de la Vertu la puissance de la poésie; en vain, par cette vaste allégorie qu'est son poème du *Li sao* (2), il avait rappelé à son maître que la recherche d'un saint conseiller s'impose autant que celle d'une fiancée parfaite : la conquête de la Vertu est la seule à laquelle doive s'obstiner un prince digne de ce nom. K'iu-yuan, éconduit, banni, errant, ne s'opiniâtra point dans l'espoir, comme Confucius. Toute confiance en la Vertu finit par lui manquer. « Où est le faste? où le néfaste? Que faut-il éviter? que faut-il suivre? Le siècle est un bourbier! Rien n'est plus pur!... Les délateurs sont exaltés! Et les sages gentilshommes sans renom! » Décidé à en finir, il dit son amertume à un vieux pêcheur : « Le siècle est un bourbier! Moi seul je suis pur! La foule entière est ivre : seul, j'échappe à l'ivresse!... — Si la foule entière est ivre, pourquoi ne pas vous gorger de nourriture? pourquoi ne pas vous emplir de boisson?... Quand les eaux de la Ts'ang sont claires, je m'en sers pour laver ma coiffe! Quand les eaux de la Ts'ang sont troubles, je m'en sers pour laver mes pieds » (3), répondit

(1) *Li ki*, C, I, 597; LII, 138; XVII, 154 et suiv.; LV, 221 et suiv.; *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, 4; LV, 540 et suiv., *SMT*, IV, 247. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 23, § 4.

(2) Cf. *Li sao*, trad. Hervey de Saint-Denys et Legge in JRAS, 1895.

(3) *SMT*, LXXXIV; *Tch'ou ts'eu*, 4.

le pêcheur. Ainsi, la droiture et la loyauté étaient condamnées par la voix d'un simple. K'iu-yuan s'alla noyer. La corruption était générale. Les temps de la Sagesse et de l'Honneur semblaient révolus.

CHAPITRE IV

L'ÈRE IMPÉRIALE

La fondation de l'Empire chinois apparaît à l'histoire non comme la fin, mais comme le couronnement d'une ère d'anarchie et d'aberration. Pour la période qui va jusqu'aux règnes où la dynastie des Han fut solidement assise, les récits historiques s'inspirent de romans épiques et d'aigres pamphlets qui ajoutent un peu de pathétique à de maigres annales (1). Ils sont, pour la suite, composés à l'aide de documents officiels, et se proposent d'abord de raconter les intrigues de cour, ou, pour parler comme Sseu-ma Ts'ien, « les affaires de ménage » (2). Les histoires dynastiques s'attachent à juger les mérites des Empereurs. Si elles accordent parfois que, sous certains d'entre eux, la Chine « jouit du calme », elles mettent d'abord en évidence ce fait que jamais la Vertu souveraine ne put être restaurée en sa splendeur native.

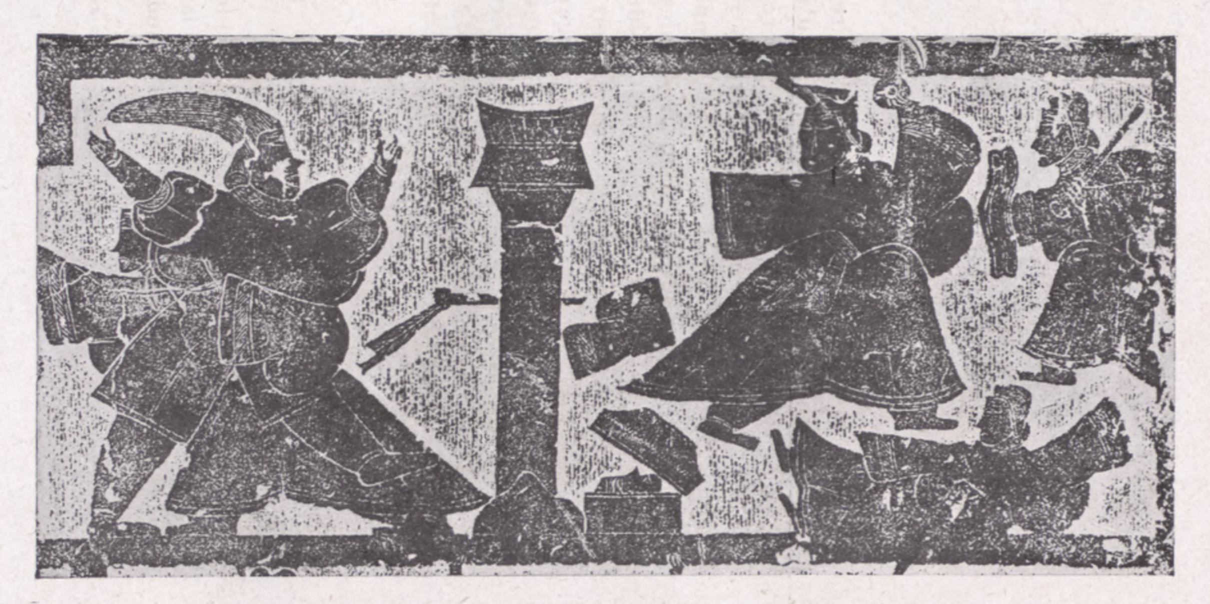
I

Les Ts'in.

La royauté finit en 256 avant Jésus-Christ, quand le roi Nan, des Tcheou, entièrement dépouillé, mourut sans laisser de postérité (3). C'est alors que Ts'in s'empara des chaudrons

(1) *SMT*, II, 225 et 231, pamphlets de Kia Yi (198-105). Chavannes comparait, pour leur profondeur, les écrits de Kia Yi à ceux de Montesquieu. Ce jugement paraît trop favorable.

(2) *SMT*, II, 442. — (3) *SMT*, II, 94 et I, 316.



Tentative d'assassinat sur Tcheng de Ts'in, le futur Che Houang-ti.
(Bas-relief du Chan-tong. Estampage de la mission Chavannes.)

PLANCHE II.

dynastiques. En 221, la Chine, cessant d'être une confédération de seigneuries placées sous la suzeraineté d'un roi, devint un Empire (1). Cette organisation nouvelle devait durer pendant de longs siècles. Cependant, le fondateur de l'Empire est, par un jugement presque unanime, considéré comme le pire des tyrans.

En 325, les princes de Ts'in avaient pris le titre de rois. Le roi Houei-wen compta l'année 325 comme une année initiale. Il réforma alors l'institution des sacrifices de fin d'année. Mais ni lui, ni ses successeurs ne songèrent à transformer l'organisation chinoise. Ils se bornèrent à poursuivre leurs victoires et à accroître l'étendue de leur fief. En 247, à treize ans, Tcheng monta sur le trône de Ts'in. En 221, après de brillantes conquêtes, il pouvait déclarer que la Chine était entièrement pacifiée et demander à ses ministres de lui trouver un titre « qui fût en proportion de son mérite ». Ceux-ci, étant donné que, maintenant, « les lois et les ordonnances émanaient d'un seul chef, et que, *depuis la haute antiquité*, il n'y avait jamais eu rien de tel », proposèrent le titre de Suprême Auguste (*T'ai Houang*). Tcheng, pour mieux marquer qu'il possédait en lui toute la Vertu caractéristique de l'âge heureux où régnèrent les Trois Augustes et les Cinq Souverains, choisit le titre d'Auguste Souverain (*Houang-ti*). Il décida qu'il s'appellerait le Premier Auguste Souverain (*Che Houang-ti*), ses successeurs devant se nommer « le deuxième », « le troisième » « jusqu'à mille et dix mille générations ». « Par une vénération posthume », il conféra un nom honorable à son prédécesseur (ainsi avaient fait les fondateurs des Tcheou). Ayant fixé le titre impérial (l'expression Houang-ti se traduit par Empereur), Che Houang-ti (l'histoire écrit le plus souvent *Ts'in Che Houang-ti* — Ts'in rappelle le pays d'origine du Premier Empereur) détermina l'Emblème et le Nombre

(1) *SMT*, II, 122.

significatifs de la dynastie qu'il fondait. Il choisit *Six* comme Nombre-étalon, et régna en vertu de l'élément *Eau*. Ainsi fut déterminée la couleur (le noir correspond à l'Eau et au nombre 6) des vêtements et des drapeaux. Les chapeaux officiels eurent six pouces, de même que les tablettes des contrats. Six pieds firent un pas. Un attelage eut six chevaux. L'Eau, le Noir, le Nord correspondant à un principe de sévérité, la politique du gouvernement se trouvait orientée : tout devait se décider conformément à la Loi et à la Justice, et non conformément à la Bonté et à la Bienfaisance. Le gouvernement s'accordait ainsi avec la Vertu élémentaire chargée de présider aux temps nouveaux. Le Temps et le Calendrier furent renouvelés (1).

Dès qu'il eut instauré une ère nouvelle, l'Auguste Souverain visita toutes les régions de l'Empire. Il fit des pèlerinages aux Lieux-Saints classiques. Mais les Dieux reçurent mal celui qui, gouvernant avec les principes élaborés dans une époque de tyrannie, prétendait établir le règne « de la dureté et de la violence ». Ts'in Che Houang-ti reçut sur le T'ai chan « un orage de vent et de pluie ». Quand il voulut aller sur la montagne Siang, les divinités du lieu, qui étaient les filles de Yao le Souverain, firent souffler sur lui un vent tel qu'il faillit ne pas pouvoir traverser le Yang-tseu kiang. Il rasa la forêt du mont Siang et le fit peindre en rouge, comme un criminel, par trois mille condamnés. Seul un tyran peut ne pas s'incliner devant la volonté que le Ciel manifeste. En effet, Ts'in Che Houang-ti n'avait rien de la Vertu d'un souverain : il ne put jamais retirer de la rivière Sseu le chaudron royal des Tcheou qui y avait disparu. A vrai dire, il n'avait point eu une naissance miraculeuse. Il n'était pas fils de son père légal, mais il n'était pas, non plus, fils du Ciel. L'histoire nous apprend qu'il était né d'une concubine qui, lorsqu'elle entra dans le

(1) *SMT*, II, 70, 122, 128 et suiv.

palais princier, était enceinte des œuvres d'un premier maître. Che Houang-ti n'avait aucune piété; il contraignit son père naturel au suicide et persécuta sa mère (1). Bien plus, il persécuta les lettrés.

Les sages rois de l'antiquité, tel Yu le Grand, dont le corps était l'étalon des longueurs, réalisaient l'unité de la Chine par une propagation pacifique de leur Vertu. Ts'in Che Houang-ti la réalisa par la force brutale. Sans doute avait-il ouvert son règne par un banquet de réjouissances et recueilli toutes les armes pour les faire fondre; mais il ne distribua pas les joyaux et les territoires conquis, et, s'il rendit uniformes les lois et les règles, les mesures de pesanteur et celles de longueur, les dimensions des essieux et les caractères de l'écriture, ce fut *en accaparant tout l'Empire et en évitant de le morceler en fiefs*. Autocrate et révolutionnaire, il méprisa la tradition des rois Wen et Wou. Tout le parti des traditionalistes critiquait ses innovations. Sans apanages, comment maintenir l'ordre? En 221, s'appuyant sur son conseiller, Li Sseu (un transfuge), Ts'in Che Houang-ti maintint ses décisions. L'opposition persista et un *lettré au vaste savoir* vint, en 213, renouveler les remontrances nourries de précédents : « Votre sujet a entendu dire que les règnes des Yin et des Tcheou avaient duré plus de mille années : (c'est que les souverains de ces dynasties) avaient donné des fiefs à leurs fils, à leurs frères cadets, à leurs sujets de distinction, afin de s'en faire des appuis. Maintenant Votre Majesté possède tout l'Intérieur des Mers, tandis que ses fils et ses frères cadets sont de simples particuliers... Que, dans une affaire, on ne prenne pas modèle sur l'antiquité et que, cependant, on puisse durer, c'est ce qui, à ma connaissance, n'est jamais arrivé. » Li Sseu argumenta en sens contraire : « Les Cinq Souverains ne se sont pas répétés les uns les autres, les Trois Dynasties

(1) *SMT*, II, 140, 154, 100, 116; XII, 89.

royales ne se sont pas imitées les unes les autres... car les temps avaient changé. Maintenant, Votre Majesté a accompli pour la première fois une grande œuvre et a fondé une gloire qui durera pendant dix mille générations : c'est assurément ce que des lettrés stupides sont incapables de comprendre... Dans l'antiquité, la Chine était morcelée et troublée ; il ne se trouvait personne qui pût l'unifier; c'est pourquoi les seigneurs florissaient tous ensemble. Dans leurs propos, les lettrés parlent tous de l'antiquité pour dénigrer le temps présent... Ils entraînent le peuple à forger des calomnies. Les choses en étant là, si on ne s'y oppose pas, en haut la situation du souverain s'abaissera, tandis qu'en bas les *associations* se fortifieront... Je propose que les histoires officielles, à l'exception des Mémoires de Ts'in, soient toutes brûlées... et que ceux qui se permettent de cacher le *Che king*, le *Chou king* et les *Discours des Cent Écoles* soient contraints de les apporter aux autorités pour qu'on les brûle. » Ts'in Che Houang-ti osa approuver la requête de Li Sseu. Il décida que les contrevenants seraient mis à mort avec leur parenté. L'opposition des traditionalistes persista. Après une enquête « où les lettrés s'incriminèrent les uns les autres », l'Empereur en fit exécuter quatre cent soixante, pour l'exemple (1). — Ceci se passa en 212.

En 211, on trouva, sur un météorite, cette inscription : « A la mort de Che Houang-ti, l'Empire sera divisé. » Un génie des eaux vint rendre à l'Empereur l'anneau de jade que celui-ci avait, jadis, jeté dans le Yang-tseu kiang pour propitier le fleuve. Ts'in Che Houang-ti apprit ainsi qu'il devait mourir dans l'année. Il n'en poursuivit que plus âprement la recherche des prestiges étranges auxquels, à défaut de l'appui des Dieux traditionnels, il demandait la puissance. Dès son avènement, il avait bâti à Hien-yang une résidence somptueuse, où furent réédifiés les palais de toutes les

(1) *SMT*, II, 181 et suiv., 171 et suiv., 181.

seigneuries supprimées. Là avaient été entassés les femmes des harems capturés, les cloches et les tambours des princes vaincus. Il transporta dans sa ville, au nombre de 120000 familles, les gens les plus riches et les plus puissants de l'Empire. Dans son palais de Chang-lin, il fit faire un chemin suspendu imitant celui qui, par-dessus la Voie lactée, unit les constellations *T'ien-ki* (le faîte du Ciel, résidence de T'ai-yi, l'Unité suprême) et *Ying-tche* (qui est le temple céleste des Purifications). Ses deux cent soixante (1) palais étaient réunis par des chemins couverts : l'Empereur pouvait se déplacer, invisible. Il fallait que nul ne pût savoir où il se trouvait, pour que ne demeurassent point introuvables les Immortels avec qui il désirait entrer en communication. Les Immortels ne viennent qu'à condition d'éviter les Mauvais Génies : « Si l'endroit où habite le Maître des hommes est connu de ses sujets, cela gêne les Dieux. » L'Empereur avait appelé de partout une grande multitude de magiciens pour rechercher la drogue d'Immortalité. Il désirait devenir un *Homme vrai*, capable d' « entrer dans l'eau sans se mouiller, d'entrer dans le feu sans se brûler, de *monter sur les nuages et les vapeurs*, éternel comme le Ciel et la Terre ». Il s'appela lui-même l'*Homme vrai*. Il avait envoyé, en 219, plusieurs milliers de jeunes garçons et de jeunes filles à la recherche des îles où résident les Immortels. En 211, lui-même se rendit au bord de la mer. Un grand poisson *kiao* avait empêché ses émissaires d'atteindre les Iles bienheureuses. Il aurait fallu réussir à le tuer à coups de flèches. Nul n'avait eu ce pouvoir. Or, Ts'in Che Houang-ti rêva qu'il combattait un chien de mer à tête d'homme. Il prit donc un arc et attendit l'apparition du grand poisson. Du haut du Lieu-Saint de Tche-fou où l'on sacrifiait aux Maîtres du Yang et du Soleil, il aperçut enfin un grand poisson. Il tira, et un poisson fut tué. Mais

(1) Ou, plutôt, 360 : autant que de jours ; voir plus loin, p. 459 *SMT*, II, 175. Comp. III, 341 et 355.

alors l'Empereur tomba malade, et, presque aussitôt, mourut (211 avant J.-C.) (1).

On dut ramener son corps en grand secret dans la capitale, et, « pour donner le change sur l'odeur », charger sur les voitures du cortège quantité de poisson salé. Les funérailles de l'Empereur furent une apothéose. Éclairée par des flambeaux inextinguibles, faits avec la graisse du *poisson-homme* (*jen-yu*), tandis qu'en bas, des machines faisaient, perpétuellement, couler jusqu'à la mer du mercure figurant le Fleuve Bleu et le Fleuve Jaune, et qu'en haut étaient représentés tous les signes du Ciel, la tombe, garnie de tout le dispositif astronomique et de tout le dispositif géographique, avait été, par 700 000 condamnés qui avaient subi la peine de la castration, creusée si profondément qu'elle atteignait les Sources souterraines. Quand le corps y fut introduit, on y enferma avec lui tous les artisans qui avaient placé les machines et caché les trésors. De plus, toutes celles des femmes de l'Empereur qui n'avaient point eu d'enfants le suivirent dans la mort (2). Ainsi furent surpassées la cruauté de Ho-lu et celle du duc Mou, cet ancêtre de Che Houang-ti, à propos de qui l'on avait dit que « Ts'in ne pourrait plus gouverner dans l'Est ».

La dynastie des Ts'in fut détruite (207) presque immédiatement après la mort de son fondateur. En 211, éliminant un fils de Ts'in Che Houang-ti, qu'ils soupçonnaient d'être favorable à la tradition, le ministre Li Sseu et l'eunuque Tchao Kao avaient placé sur le trône un autre de ses fils, Hou-hai, connu sous le nom de *Eul-che* (*Houang-ti* : le *Deuxième* Empereur). Comme son père, Eul-che inspecta l'Empire et vécut invisible, « de façon qu'on n'entendît pas le son de sa voix ». Lui aussi, multipliant les corvées et les exécutions , régna sans être bienfaisant. L'Empire se révolta

(1) *SMT*, II, 126, 152, 177, 180, 190.
(2) *SMT*, II, 193 et suiv.; LXII, t. II, 400.

Grâce aux intrigues de Tchao Kao, Li Sseu fut exécuté (208), puis Eul-che tué, et son neveu Tseu-ying appelé à régner. Tseu-ying tua Tchao Kao, ce monstre néfaste (207), mais il dut, tout aussitôt, aller se rendre aux révoltés dans l'appareil des seigneurs vaincus (1).

Voici, sur ces temps, le jugement de l'histoire : « Ts'in Che Houang-ti, brandissant sa grande cravache, gouverna le Monde... Il détruisit les seigneurs... et imposa sa loi aux six directions de l'Espace. Il mania le fouet et la verge pour fustiger l'Empire. Son prestige fit trembler les Quatre Mers... Au midi... les princes des Cent Yue, la tête basse, livrèrent leur destin à des officiers subalternes... Au Nord, les Hou n'osèrent plus descendre vers le Sud pour y faire paître leurs chevaux... (Mais) Ts'in négligea de suivre la conduite des anciens rois ; il brûla les enseignements des Cent Écoles afin de rendre stupide le peuple... il tua les hommes éminents... (s'il fondit les armes de tout l'Empire, ce fut pour en faire) *Douze* Hommes de métal afin d'affaiblir le peuple... Il nourrit des sentiments avides et bas... Il fit de la tyrannie le fondement de l'empire... (S'il eût) administré suivant les principes des générations anciennes,... quand même un de ses successeurs eût été disssolu et arrogant, la Calamité ne se serait point produite. » C'est à peine si l'on daigne rappeler les conquêtes de Ts'in Che Houang-ti qui agrandit l'Empire sur toutes ses frontières et qui, même mort, « restait redoutable aux peuples étrangers ». « Un homme au nez proéminent, aux yeux larges, à la poitrine d'oiseau de proie, à la voix de chacal, sans bienfaisance, dont le cœur est celui d'un tigre ou d'un loup... (prêt à) dévorer les hommes (2). » C'est dans ce couplet satirique fait de thèmes proverbiaux que se trouve le seul portrait que les Chinois nous aient donné du fondateur de leur unité nationale.

(1) *SMT*, II, 197 et 206, 217 et 224; LV, 142, n. 3.
(2) *SMT*, II, 224 (extrait de Kia Yi), 114; LV, 373.

II
Les Han.

A la tyrannie qui vint couronner l'anarchie féodale succéda une anarchie aussi funeste. La révolte commença dans le pays de Tch'ou (le plus redoutable des anciens rivaux de Ts'in). Le chef en fut d'abord un homme « né dans une maison où la fenêtre était faite du goulot d'une cruche cassée et où une corde servait de gonds à la porte » (1). La rébellion gagna bien vite toute la Chine et, dès 208, la plupart des grands États féodaux étaient reconstitués. Dès que les Ts'in furent éliminés, leurs vainqueurs firent un grand partage de l'Empire (2). Mais, bientôt, une rivalité éclata entre les deux chefs les plus puissants : Hiang Yu et Lieou Pang. Hiang Yu est présenté comme un militaire hardi, généreux, violent. Lieou Pang est, au contraire, un personnage prudent, rusé, tenace. Hiang Yu remporta soixante-dix victoires, il périt en combattant, après avoir chanté ses généreux regrets, pleuré sur le sort de sa femme et de son cheval favori. Même à ses derniers moments, il ne voulut point reconnaître ses fautes. Il cria (horrible blasphème) : c'est le Ciel qui me perd ! (3). Lieou Pang était modeste : il fonda la dynastie des *Han* (202 av. J.-C.) et reçut à sa mort le nom de *Kao-tsou* (Suprême Ancêtre).

Kao-tsou était « bon, amical, il aimait faire des largesses » (4). Il fut d'abord un tout petit fonctionnaire, méprisé pour son manque d'éducation et son impudence. Sa fortune commença par son mariage avec la fille de l'honorable Lu. Celui-ci avait, tout de suite, reconnu en Lieou Pang un homme prédestiné. Kao-tsou avait, en effet, « une belle barbe et un front de dragon ». Jadis, sa mère, sur le bord d'un étang, « rêva qu'elle se

(1) *SMT*, II, 219 et 230. — (2) *SMT*, II, 285 et suiv.
(3) *SMT*, II, 323. — (4) *SMT*, II, 325.



Tombeau de Che Houang-ti.

(Phot. du commandant Lartigue.)

Planche III.

rencontrait avec un Dieu. Au même moment, il y eut des coups de tonnerre et des éclairs... (le mari accouru) aperçut un dragon *kiao* au-dessus de sa femme. C'est à la suite de cela qu'elle devint enceinte et donna naissance à Kao-tsou ». Plus tard, quand Kaotsou dormait, il y avait un dragon qui se tenait au-dessus de lui. Il tua un serpent qui était le fils du Souverain Blanc. On entendit alors une vieille qui se lamentait : son enfant, disait-elle, avait été tué par le fils du Souverain Rouge. Au-dessus des lieux où Kao-tsou se tenait, il y avait toujours une vapeur mystérieuse. Ts'in Che Houang-ti, inquiet, disait sans cesse : « Du côté du Sud-Est, il y a l'émanation d'un Fils du Ciel ! » Mais il ne put arriver à s'emparer du rival pressenti. Kao-tsou était marqué par le Destin. Hiang Yu eut beau gagner soixante-dix batailles, Lieou Pang avait, sur la cuisse gauche, soixante-douze points noirs. [Le sacrifice qui commémore la fondation d'une dynastie avait été fait par soixante-douze souverains. Soixante-douze, au reste, est le nombre caractéristique des confréries] (1).

Toute une troupe de fidèles s'attacha à Kao-tsou. Des hommes éminents devinrent ses conseillers et ses généraux. « Il sut se servir d'eux, et c'est pourquoi il s'empara de l'Empire ». « Quand il eut conquis et pacifié les Quatre Mers, à ceux qui avaient eu quelque mérite, il départit tout aussitôt un territoire dont il les fit rois ou marquis ». Il n'accepta le titre impérial que « pour le bien de l'État », et après l'avoir décliné trois fois. Malade, il refusa de se laisser soigner, car, dit-il, « le Destin dépend assurément du Ciel ». A sa mort (195 av. J.-C.), son héritage revint paisiblement à son fils. Mais, à vrai dire, le règne de Kao-tsou fut complété par une longue régence de sa femme. Celle-ci était pour beaucoup dans son élévation. L'impératrice Lu, « dure et inflexible », avait su, du vivant de son mari, faire exécuter, en temps utile et sous des prétextes

(1) *SMT*, II, 325, 331 et suiv. ; 325 ; LV, 357.

honorables, les grands chefs pourvus de fiefs qui auraient pu être tentés de se révolter. Veuve, avec toute l'autorité d'une douairière, elle attribua des apanages royaux aux gens de sa famille, contrebalançant ainsi le pouvoir excessif donné par son mari à ses propres parents (187 av. J.-C.). Elle choisit et déposa des empereurs nominaux. Elle empoisonna et fit tuer. Elle avait inauguré sa domination par un coup d'éclat (dont le récit est donné comme un exemple remarquable de la précision et de la véracité propres aux historiens chinois) : elle fit couper les pieds et les mains de la *fou-jen* Ts'i, concubine préférée de Kao-tsou. « Elle lui arracha les yeux, lui brûla les oreilles, lui fit boire la drogue qui rend muet, et, la jetant dans les latrines, l'appela : la truie humaine. » Plusieurs jours après (la *fou-jen* T'si continuait à vivre), elle la fit voir à l'empereur, fils de Kao-tsou, qui pleura et déclara ne plus vouloir régner. A la mort de l'impératrice Lu (180 av. J.-C.) une réaction violente se produisit contre sa famille. C'étaient là des « affaires de ménage », mais l'Empire jouissait du calme (1). Alors montèrent sur le trône l'empereur Wen, puis l'empereur Wou (le civilisateur et le guerrier) sous lesquels le prestige des Han atteignit son apogée.

L'empereur Wen (180-157) eut « pour unique préoccupation de réformer le peuple par sa Vertu : c'est pourquoi tout le pays, à l'Intérieur des Mers, fut prospère et florissant par les rites et la justice ». Il illustra son règne par de nombreux décrets dont les considérants s'inspirent tout ensemble de traditions antiques et de soucis humanitaires. Ces décrets étaient rendus en Conseil. L'empereur craignait-il qu'on ne les jugeât déterminés par un intérêt personnel ou dynastique ? Il prenait soin de les présenter comme imposés par ses conseillers. Il eut la gloire de formuler le principe : «la Voie Céleste (*T'ien tao*) veut que les Calamités naissent des actions détestables et que

(1) *SMT*, II, 380, 384, 400, 407, 416, 410 et Introd., p. CLXIV.

la Prospérité vienne à la suite de la vertu. Les fautes de tous les fonctionnaires doivent avoir leur origine en moi-même. » Il abolit donc la charge d'invocateur secret (167 av. J.-C.) et défendit l'emploi des rites par lesquels on transférait la responsabilité des fautes sur des inférieurs. Il interdit, en outre, de « faire converger toutes les félicités sur sa personne ». S'il eût seul profité des bonheurs obtenus par les sacrifices, et si le peuple n'y avait point eu part, ç'eût été, selon ses propres paroles, « une aggravation de son manque de vertu ». Il donna largement aux Dieux. Il sut s'humilier. Attaqué par les Hiong-nou (162 av. J.-C.), il se confessa humblement : « C'est parce que je ne suis pas parfait que je suis incapable de porter au loin ma Vertu. C'est ce qui fait que, parfois, les pays exté rieurs à mon territoire n'ont pas été en repos, et que ceux qui vivent en dehors des Quatre Zones désertes n'ont pas vécu tranquillement leur vie. » A la guerre il préférait « l'alliance et l'apparentage ». Forcé de combattre, il ordonna aux soldats « de ne point pénétrer profondément dans les pays ennemis, de crainte de molester le peuple ». Quand le roi de Nan-yue se donna le titre d'Empereur guerrier, loin de s'irriter, il combla de présents les frères du roi, « répondant ainsi par des bienfaits. Le roi renonça alors au titre d'Empereur et se déclara sujet ». Certains des officiers impériaux se laissèrent corrompre. Au lieu de les déférer aux tribunaux, l'empereur Wen leur envoya de l'argent de son propre trésor « afin de les couvrir de confusion ». Quand l'Empire souffrit de la sécheresse et des sauterelles, « il redoubla de bienveillance... diminua les frais pour ses vêtements... ouvrit ses greniers ». Il ne se fit bâtir qu'une sépulture modeste ; il ordonna que ses funérailles fussent sans faste, et — loin d'entraîner ses sujets dans sa tombe — il allégea pour eux la rigueur et la durée du deuil impérial (1).

L'empereur « civilisateur » s'était efforcé de restaurer dans sa

(1) *SMT*, II, 487, 473, 474, 482, 486, 487.

pureté la Vertu souveraine (1). Ce fut à l'empereur « guerrier » (140-87) qu'échut l'honneur de célébrer, à l'instar des soixante-douze souverains antiques, le sacrifice FONG qui sert à proclamer la réussite parfaite d'une dynastie. Dès la première année de son règne « toute la classe des fonctionnaires espérait que le Fils du Ciel changerait le premier jour de l'année, le système des mesures et célébrerait le sacrifice FONG » (2). [*On sait* (*une tradition malveillante l'affirmait*) *que Ts'in Che Houang-ti n'avait pas mieux réussi à célébrer le sacrifice* FONG *qu'il n'était arrivé à retirer de la rivière Sseu – un* DRAGON *l'en empêcha, — le* CHAUDRON *magique des dynasties royales.*] L'empereur Wou [*comme Che Houang-ti* (LE PREMIER EMPEREUR)] triompha, au Sud-Est, des peuples maritimes et, à l'Ouest, des peuples de la steppe. [*Le* PREMIER EMPEREUR *avait fait, pour inspecter l'Empire, de nombreux voyages : comme lui*] l'empereur Wou voyagea (113 av. J.-C.) et [*lui aussi*] il envoya (en 113) une expédition à la recherche des Iles bienheureuses qu'habitent les Immortels. Une sorcière (en 113) découvrit — une enquête officielle prouva qu'il ne s'agissait point d'une supercherie — une chaudière enfouie dans le sol. L'empereur Wou alla respectueusement au-devant du CHAUDRON merveilleux. Alors, dans l'air, formant comme un dais, apparut une LUEUR JAUNE. [*Jadis Houang-ti* (LE PREMIER SOUVERAIN) *qui passa sa vie à guerroyer et à voyager* (*il était allé, dans l'Extrême-Ouest, jusqu'au mont K'ong-t'ong* : en 113, l'empereur Wou visita le mont K'ong-t'ong), *après avoir célébré à Yong le sacrifice* KIAO (l'empereur Wou, en 113, célébra, à Yong, le sacrifice KIAO) *trouva des tiges d'achillée magique et un* CHAUDRON (*ou bien fondit une chaudière*),

(1) Entre les empereurs Wen et Wou se place l'empereur King (156-141) dont le règne, continuation modeste du précédent, n'a mérité d'être conté que sous une forme strictement annalistique.

(2) *SMT*, III, 461. Sur le sacrifice Fong, voir plus loin, p. 450. L'empereur Wen changea, en 163, pour la première fois (le calcul des années, et fit de cette année) la première (cf. *SMT*, II, 481). Sur la préparation de la réforme du calendrier, voir *SMT*, Introd., XCVIII.

aprés quoi il s'éleva au ciel sur un DRAGON *et devint immortel. Son apothéose eut lieu une année où le solstice d'hiver coïncidait avec le premier jour du premier mois.*] En 113 le solstice d'hiver tombait le premier jour du premier mois. Le jour du solstice, l'empereur Wou fit, selon les rites de Yong, le sacrifice KIAO : son assistant proclama la formule : « *Le premier du mois est redevenu le premier du mois! La série est épuisée ! Elle recommence !* » L'empereur Wou ne put faire, en 113, le sacrifice FONG, car le Fleuve déborda et les moissons manquèrent, signes néfastes. Il le célébra en 110, sur le T'ai chan, accompagné d'un seul officier. Cet officier mourut peu après d'une mort mystérieuse. Le sacrifice de l'empereur Wou avait été agréé. Au moment des cérémonies préparatoires il y eut pendant la nuit comme une lueur et, le jour, une clarté blanche s'éleva du milieu du tertre. » En 113, au moment du sacrifice KIAO, fait selon les rites de Yong [*et dans les mêmes conditions de temps qui avaient jadis favorisé le sacrifice du* PREMIER SOUVERAIN (*la mort d'un personnage mystérieux est rapportée en même temps que le sacrifice qui prépara l'apothéose de Houang-ti, le* SOUVERAIN JAUNE)], « il y avait eu pendant la nuit une clarté merveilleuse et, quand le jour parut, *une* NUÉE JAUNE *était montée jusqu'au ciel* ». L'empereur Wou, pour sacrifier, avait revêtu des vêtements jaunes. Le calendrier nouveau ne fut proclamé qu'en 104 ; en accord avec lui fut choisie la couleur dynastique : ce fut la couleur jaune (1).

La clarté merveilleuse et la lueur jaune apparues en 113 *furent vues* par Sseu-ma Tan, annaliste et astrologue officiel (2). Sseu-ma Tan, qui conçut l'idée des *Mémoires historiques*, est le père de Sseu-ma Ts'ien qui les rédigea et qui participa au travail de refonte du calendrier. On sait que les *Mémoires historiques* placent au début de l'histoire chinoise

(1) *SMT*, III, 481 et 485, 490, 491, 497, 504, 515.
(2) *SMT*, III, 492. Sur Sseu-ma Tan, cf. *SMT*, Introd., VII et suiv.

Houang-ti, le Souverain jaune. — L'historien Sseu-ma Ts'ien, qui vécut au moment où l'Histoire et le Temps recommençaient, a fixé les méthodes de l'histoire chinoise. Tous ses successeurs l'ont imité. Le même esprit n'a pas cessé d'inspirer le choix des faits, les procédés d'exposition, le système d'interprétation philosophique.

Nous arrêterons ici l'analyse de l'histoire traditionnelle. Avec le règne de l'empereur Wou l'histoire recommence (1). Les dynasties se fondent, atteignent leur apogée, déclinent, disparaissent : l'histoire assigne aux mêmes effets les mêmes causes. « Yao et Chouen pratiquèrent la Vertu : leurs sujets furent humains et vécurent vieux. Le dernier des Hia, le dernier des Yin pratiquèrent la violence : leurs sujets furent barbares et moururent prématurément... Quand les Rois désirent remplir leur rôle, ils cherchent au Ciel les principes de leur conduite » (2). Le Prince tient son pouvoir du Ciel : l'histoire, en constatant le succès des souverains et des dynasties évalue exactement leur droit à régner. Elle a pour rôle de juger leur vertu. Son jugement, fondé sur des principes indiscutés, est parfaitement objectif : jugement et explication de confondent, car l'histoire est à la fois une morale et une physique. Elle s'emploie à noter dans des cycles successifs des récurrences immanquables. Elle ne connaît que des héros typiques et des événements stéréotypés. Elle n'a, au fond, à s'occuper que d'un personnage : le souverain, *l'Homme Unique*, dont la Vertu est significative d'un moment du Temps. L'histoire ne diffère pas d'un calendrier illustré par des images génériques. Aussi bien est-elle née des spéculations sur le calendrier.

(1) Bornons-nous à indiquer ici que, sous le règne de l'empereur Tch'eng (32-7 av. J.-C.), le dernier souverain de la première dynastie Han qui ait possédé un pouvoir effectif, l'histoire signale, en 15 et en 12, une pluie d'étoiles, et en 10, la chute du mont Ming. « Tous dirent : « C'est la fin des Han. »

(2) CXLV, 455.

LIVRE II

LES GRANDES DONNÉES DE L'HISTOIRE ANCIENNE

Ts'in Che Houang-ti, qui prétendait rebâtir à neuf, brûla les livres d'histoire. Les Han, à l'opposé, affectèrent de vouloir renouer une tradition vénérable. L'empereur Wou présentait son règne non pas tant comme un point de départ que comme un recommencement. Il fallait prouver qu'en lui, restituée dans sa vigueur première, s'incarnait à nouveau la Vertu souveraine. Une œuvre de restauration religieuse s'accomplit. Elle visait à justifier, à l'aide de théories sur la morale et la physique, l'instauration d'un calendrier neuf. Elle s'accompagna d'un gros effort de reconstruction historique.

Ce fut sous le règne de l'empereur Wou que Sseu-ma Ts'ien, annaliste officiel et réformateur du calendrier, édifia la première histoire systématique de la Chine ancienne : c'est aussi à partir de ce même règne que l'on commence à suivre avec quelque précision l'histoire des ouvrages présentés comme des productions antiques.

Nous avons, de Sseu-ma Ts'ien, un aveu assez grave. Il reconnaît qu'en fait d'annales seigneuriales on ne possédait plus, de son temps, que celles de Ts'in. Encore, ajoute-t-il: « leur rédaction est-elle abrégée et incomplète ». Sseu-ma Ts'ien affirme en outre que « si le *Che king* et le *Chou king* ont reparu, c'est que quelques exemplaires en avaient été conservés dans des maisons particulières ». Il ne sert à

rien de remarquer que la proscription des livres édictée par les Ts'in ne put être appliquée que de 213 à 207 et qu'elle fut abrogée en 191 : en fait, les livres ne reparurent que beaucoup plus tard (1).

La tradition admet, par exemple, qu'une partie du *Chou king* fut récitée de mémoire, par un vieillard de *quatre-vingt-dix ans*, sous le règne de l'empereur Wen (179-151). D'autres chapitres auraient été retrouvés — au plus tôt à la fin du IIe siècle, — quand on abattit les murs d'une maison de Confucius. Fait curieux : les chapitres que la tradition courante dit avoir été dictés, furent, si l'on en croit les témoignages les plus anciens, reconstitués à l'aide d'un exemplaire qui, lui aussi, était resté longtemps caché dans un mur (2).

Les ouvrages antiques étaient écrits au vernis sur des planchettes réunies en liasses. Il suffisait de peu d'années pour que les liasses se disjoignissent et pour que les caractères devinssent difficiles à déchiffrer. — Ajoutons qu'au temps des Ts'in le système d'écriture avait changé (3).

Sseu-ma Ts'ien dit : « La famille de Confucius (originaire de Lou, dans le Chan-tóng) possédait un *Chou-king* en caractères anciens, K'ong Ngan-kouo (descendant de Confucius) l'*interpréta* (fin du IIe siècle) en caractères modernes » (4).

Il y a peu de chances que, pour les ouvrages d'histoire, les récitations ou les interprétations aient été inspirées par le seul souci de la vérité.

On sait que le *Chou king* fut récité par de nombreux savants de Ts'i et de Lou. « Des grands maîtres du Chan-tong, il n'y en eut pas qui ne s'occupât du *Chou king* pour l'enseigner. » Or, on a vu que, sous les Han, nulle question n'eut

(1) *SMT*, III, 26 et 27 ; *SMT*, Introd., CXI. Comp. CX.
(2) *SMT*, Introd., CXV et suiv. — (3) *SMT*, V, 448, notes 2 et 3.
(4) *SMT*, Introd., CXVI. Comp. PELLIOT, CX, 131, et la discussion, p. 135 et suiv.



Che Houang-ti essaie de retirer le chaudron de la rivière Sseu. Un dragon l'en empêche.
(Bas-relief du Chan-tong. Estampage de la mission Chavannes.)

PLANCHE IV.

plus d'importance que celle des sacrifices *Fong*. Le T'ai chan, où l'empereur Wou décida de sacrifier, était la montagne sainte de Ts'i et de Lou ; il était la principale gloire de la province maritime du Chan-tong. En 122, un prince de la famille royale, fieffé à Ts'i, désirant faire sa cour à l'empereur Wou, replaça le T'ai chan sous sa domination directe. Ce fut de même un vieillard de Ts'i, âgé de *quatre-vingt-dix ans*, qui décida l'empereur Wou à tenter, en 110, l'ascension du mont. Des lettrés composèrent un mémoire sur les sacrifices *Fong*; d'innombrables individus, que l'on qualifie de magiciens, prétendaient diriger cette entreprise. « Des magiciens aux pratiques étranges vinrent en nombre toujours plus considérable discourir sur ce qui concerne les dieux ! » Ils étaient originaires « des pays de Yen et de Ts'i, sur le bord de la mer ». « Lettrés et magiciens (du Chan-tong), en discutant sur les sacrifices Fong, émettaient des avis différents. » Tous cherchaient à gagner la faveur impériale. Tous justifiaient leurs dires en s'appuyant sur des précédents historiques (1).

Les traditions, comme les méthodes religieuses qu'elles prétendaient fonder en vérité, étaient diverses. Elles tendaient à donner créance et prestige à des représentants d'écoles opposées et de pays rivaux. Elles ont servi cependant à constituer une Histoire nationale dont la belle ordonnance est impressionnante. Suspectes dès l'origine, elles le sont plus encore du fait que, dans les versions officielles où nous les retrouvons, elles arrivent à former un ensemble relativement bien coordonné.

Une remarque vaut pour la Chine de tous les âges. Nulle part les découvertes archéologiques n'ont excité un intérêt plus passionné qu'en ce pays, mais, toujours, entre la date d'une découverte et la publication de la trouvaille, un temps assez long s'intercale. Écrits ou objets sont produits au public

(1) *SMT*, III, 469, 497, 499, 500 et Introd., CLXXXVIII et suiv.

au moment où ils appartiennent à une coterie ou à un syndicat. Ceux-ci en tirent un principe d'influence ou de fortune. Les archéologues qui identifient les objets découverts sont aussi des antiquaires : ils les munissent de bons certificats et c'est à eux qu'un acquéreur doit s'adresser. Un ouvrage que l'on exhume est tout aussitôt la propriété d'une école : ceux-là mêmes qui, à titre de lettrés-conseillers d'État, en extraient des enseignements profitables et des précédents décisifs, se chargent aussi, à titre de savants, d'éditer le texte et d'en faire la critique. A mesure que les éditions se perfectionnent et que la critique se fait plus savante, l'ouvrage se trouve plus parfaitement en accord avec les traditions vénérables. Les antiquités qui ressemblent le mieux aux planches des albums archéologiques ne sont pas nécessairement les plus authentiques. Les documents historiques peuvent être estimés d'autant plus suspects qu'ils confirment trop bien une tradition canonique. Ils seront particulièrement suspects si l'on constate qu'ils la confirment de mieux en mieux grâce au travail critique de l'École qui les patronne. Le travail de la critique chinoise ressemble fort à un travail de retouche. Il tend à purifier les textes et à obtenir que rien ne vienne contredire la version officielle. — Une érudition infinie a été dépensée de manière à rendre quasi impossible toute recherche visant à ce qu'un historien de chez nous appellerait le vrai.

CHAPITRE PREMIER

LES ÂGES SANS CHRONOLOGIE

I

Valeur des données traditionnelles.

Les Annales de Lou (*Tch'ouen ts'ieou*) commencent en 722 avant Jésus-Christ. Sseu-ma Ts'ien donne des dates jusqu'en 841 (début de la période *Kong-ho*). Il remonte plus haut que le *Tch'ouen ts'ieou* en se fondant sur des listes de règnes munies d'indications de durée. A l'aide des mêmes données il eût pu remonter beaucoup plus haut encore (1). Il ne l'a pas fait, jugeant le procédé incertain. D'autres compilateurs ont été plus hardis et plus logiques.

Deux systèmes chronologiques se sont partagé la faveur des historiens. L'un, celui qu'adopta et perfectionna Pan Kou, l'historien des premiers Han, place l'avènement des Tcheou en 1122. D'après l'autre, la victoire du roi Wou sur les Yin fut remportée en 1050 et le roi Tch'eng, successeur de Wou, monta sur le trône en 1044.

	I	II
Yao........................	2357-2256.	2145-2043.
Régence de Chouen	2285-2256.	
Chouen.....................	2255-2206.	2042-1990.
Régence de Yu..............	2223 2206.	
Dynastie Hia...............	2205-1767. 17 rois = 439 ans.	1989-1558. 17 rois = 432 ans [ou (*Annales*) 471 ans]

(1) *SMT*, Introd., CLVI.

Dynastie Yin...................	1766-1123. 28 rois 644 ans.	1557-1050. 30 rois = 507 ans [ou (*Annales*) 496 ans].
Avènement des Tcheou.......	1122.	1049.
Roi Wou	1122-1116.	1049-1045.
Roi Tch'eng..................	1115-1079.	1044-1008.
....	....	....
Roi Li.........................	878-842.	853-842.
Époque *Kong-ho*............	841-828.	841-828.
Roi Siuan.....................	827-782.	827-782.
....	....	....
Confucius.....................	551-479.	551-479.

1044 est aussi la date à laquelle, en partant des données fournies par Sseu-ma Ts'ien sur les règnes et leur durée, on doit fixer l'avènement du roi Tch'eng. La chronologie de Sseu-ma Ts'ien se rattache donc au second système.

1044 est de même la date qu'indiquent, pour l'avènement du roi Tch'eng, les *Annales écrites sur bambou*. Ni Pan Kou ni Sseu-ma Ts'ien n'ont pu utiliser les *Annales sur bambou*. Elles ne sont connues que depuis l'année 281 de notre ère. Elles furent alors trouvées dans une tombe fermée depuis 299 avant Jésus-Christ. L'histoire de leur découverte paraît authentique (1).

L'accord entre Sseu-ma Ts'ien et les *Annales* semble prêter quelque autorité à la tradition chronologique qui leur est commune. En fait, il prouve simplement qu'au IIe siècle avant Jésus-Christ gardait encore quelque crédit un système chronologique en vogue au IVe siècle. Mais ce système n'est pas moins artificiel que celui que préconisa Pan Kou. En effet, Mencius (372-289), qui s'employa au IVe siècle à propager la gloire de Confucius et dont l'œuvre a servi à fixer beaucoup de traditions historiques, patronna vigoureusement la croyance qu'un Sage do[redacted]aître tous les cinq cents ans ; c'est à cinq

(1) *SMT*, V, app. I.

cents ans d'intervalle que Sseu-ma Ts'ien et les *Annales* font vivre Confucius et le duc de Tcheou, sage tuteur du roi Tch'eng. Tcheou-kong et Confucius sont les grands héros du pays de Lou (où naquit Mencius), et si l'un aida puissamment à la fondation des Tcheou, le second eût mérité de pouvoir rajeunir la Vertu dynastique. — Les *Annales* (rédigées au ɪvᵉ siècle) fixaient à environ cinq cents ans la durée des dynasties Hia et Yin (471 et 496 ans). Selon une théorie ancienne, le lot de vie d'un sage est de cent ans ; c'est à cinquante ans que le sage est en pleine possession de ses talents. De même que les historiens ont déployé beaucoup d'ingéniosité pour montrer que Chouen devint vice-souverain et Confucius vice-ministre à cinquante ans, de même, cinq cents étant un grand total, ils ont voulu, dans la vie du monde, faire jouer à ce nombre un rôle analogue à celui qu'ils attribuaient à cinquante dans la vie d'un homme (1). Les traditions chronologiques dont s'inspirent les *Annales* étaient donc, dès le principe, entachées de préoccupations théoriques.

Au reste, ces traditions, depuis la découverte des *Annales*, ont subi des remaniements dont il n'est pas sûr que nous puissions entrevoir toute la gravité (2). Ce que nous savons est suffisamment inquiétant. Quand on ouvrit la tombe où les *Annales* étaient enfouies depuis près de six cents ans, une partie des fiches de bois sur lesquelles elles étaient écrites servirent de torches. Les liasses restantes furent d'abord « dispersées au hasard ». Les caractères qu'on y pouvait lire étaient « d'une écriture tombée depuis longtemps en désuétude ». Les fiches, enfin, une fois recueillies, restèrent assez longtemps « dans les archives secrètes ». Nous en possédons un inventaire. Il montre les *progrès* réalisés par les éditions successives. Cet inventaire nous apprend que les *Annales*

(1) LV, 289 et 600. — (2) *SMT*, V, 457 et suiv.

débutaient avec la dynastie Hia et attribuaient aux Hia plus de durée qu'aux Yin. Le texte déchiffré et mis en ordre par les savants fait au contraire durer les Yin plus longtemps que les Hia et il commence par le règne de Houang-ti. — Les *Annales*, dirent les premiers qui les virent, prétendaient que K'i, fils de Yu le Grand, avait tué Yi, ministre et successeur désigné de son père, afin de lui ravir le trône. Cette affirmation était contraire à la tradition canonique selon laquelle K'i est un saint et qui fait mourir Yi de façon honorable. Les *Annales*, édition revue, assurent que Yi mourut de mort naturelle et que des sacrifices lui furent offerts par K'i. — Les dates, dans les *Annales* primitives, étaient, à partir de 771, indiquées d'après le calendrier des Hia. Les *Annales*, en effet, à partir de 771, se rapportent à la seigneurie de Tsin (puis au royaume de Wei, l'un des États sortis de Tsin par démembrement). De nombreux faits montrent que les princes de Tsin (que l'histoire officielle nous présente comme étant les parents des Tcheou) cherchaient à se rattacher aux Hia. Mais — la tradition rituelle l'exige — le calendrier du Fils du Ciel fut, dès les Tcheou, une loi uniformément répandue dans tout ce qui *devait* former l'Empire chinois. Les *Annales* ont été corrigées en conséquence : les dates, dans l'édition améliorée, sont données d'après le calendrier des Tcheou. — Dans tout l'ouvrage figure une notation des années où est utilisé le cycle sexagénaire. Ce cycle, que Sseu-ma Ts'ien n'utilise pas, n'était apparemment pas employé deux siècles avant lui et l'on peut faire la preuve que le perfectionnement apporté aux *Annales* date du VIIe siècle de notre ère. — Une éclipse de soleil est mentionnée dans un des chapitres du *Chou king* qui compte parmi les plus suspects et dont la rédaction est vraisemblablement très postérieure à la date de l'enfouissement des *Annales*. Or, dans les *Annales*, l'éclipse se retrouve et fort bien datée (automne 2155 : d'après les calculs des savants occidentaux, il y eut en effet une éclipse le 12 octobre 2155). En fait, le récit où est mentionnée l'éclipse

est, dans le *Chou king* comme dans les *Annales*, d'ordre mythique. La date précise insérée dans les *Annales* ne peut provenir que d'un remaniement. Seuls des savants capables de calculer des éclipses ont pu remanier correctement le texte. Leur intervention ne doit pas être de beaucoup antérieure à la dynastie T'ang (VIIe siècle après J.-C.).

On le voit, le texte des *Annales* n'est devenu correct que grâce à des travaux qui ont été poursuivis, pendant des siècles, avec la sincérité la plus parfaite. Ces travaux s'inspiraient de l'idée que la tradition canonique ne peut se tromper. En revanche, des erreurs peuvent se glisser dans les manuscrits au cours de leur transmission. Rectifier ces erreurs adventices en utilisant les derniers enseignements de la science, c'est rétablir le texte dans sa pureté première.

Les ouvrages que les Chinois ont conservés l'ont été avec une admirable piété religieuse... Il y a peu d'espoir à mettre dans les secours que des astronomes pourraient apporter pour débrouiller la chronologie chinoise (1). Il faut se résigner, comme Sseu-ma Ts'ien l'avait déjà fait, à laisser sans dates tous les temps antérieurs à l'année 841 avant notre ère.

Peut-on du moins se fier aux listes de règnes? Il semble difficile de leur accorder confiance. De Yu le Grand au roi Wou des Tcheou, si l'on additionne les souverains Hia et Yin, on compte 45 règnes ; 17 générations suffisent à occuper le même temps, si l'on fait le compte des prédécesseurs princiers du roi Wou. Dans la liste des ancêtres des Ts'in, 6 générations correspondent aux 17 règnes des Hia et 10 générations aux 45 règnes des Yin et des Hia. Un des ancêtres des Ts'in est tantôt donné pour un contemporain du dernier souverain Hia, tantôt pour un favori du dernier roi des Yin. De plus, le règne du dernier des Hia paraît copié sur celui du dernier des

(1) Voir *in* JPOS, II, l'essai de M. S. M. Russel pour confirmer l'un des systèmes chronologiques chinois à l'aide de données astronomiques.

Yin. A la vérité, tous deux sont composés à l'aide de thèmes mythiques transposés et les annales des Yin ne sont pas moins vides de faits que celles des Hia. Les quelques faits qui nourrissent les annales des derniers Yin sont empruntés à l'histoire des ancêtres des Tcheou. C'est seulement avec les premiers souverains Tcheou que l'on voit les récits s'étoffer. Ne serait-ce point que la dynastie Tcheou est la seule des trois dynasties royales à posséder quelque réalité historique ? En fait, l'histoire des premiers Tcheou n'offre guère de garanties. A l'analyse, on s'aperçoit qu'elle est faite non de la mise en œuvre de documents d'archives, mais grâce à l'utilisation des débris d'une tradition poétique. Le roi Wen et ses ancêtres, comme leur descendant, le roi Mou, sont des héros qu'ont chantés les poètes (1). Si le récit de la grande victoire du roi Wou sur les Yin paraît avoir quelque précision, c'est qu'il reproduit le scénario des danses triomphales qui, d'année en année, commémoraient à la cour des Tcheou la gloire première de leur maison. [Encore semble-t-on connaître ces scénarios non pas par la tradition en usage dans cette cour, mais par celle suivie, *au dire des lettrés du Chan-tong*, par les princes de Lou (Chan-tong)] (2). L'histoire des fondateurs de la dynastie sort du drame, de l'épopée ou du roman. Celle de leurs premiers successeurs a tiré sa matière de discours qui ne sont que des exercices d'école. On affirme que ces discours furent réellement prononcés. On donne la date et le nom des orateurs. Ceci veut surtout prouver qu'on peut hardiment les prendre comme modèles. A vrai dire, ils ne contiennent rien de plus que les grands thèmes d'une rhétorique immémoriale. Le lecteur ne se sent jamais en présence de faits historiques, mais d'une histoire artificiellement reconstruite. Elle l'a été à l'aide de productions littéraires qui, pour la plupart, sont de fort basse époque et tout entachées de préoccupations politiques ou dogmatiques.

(1) *SMT*, I, 215. — (2) LV, 113 et suiv.; XCIII, 438.

Toute l'histoire de la Chine ancienne repose sur un système de faux à la fois ingénus et savants. Pour le moment, nous ne disposons d'aucun procédé de filtrage, et il peut sembler que, réduite à ses propres ressources, la critique philologique doive aboutir à des résultats négatifs. Est-ce à dire que la tradition chinoise n'a point de fondements solides ? — Je n'en crois rien.

Il est certainement inexact, même si l'on vise surtout à réagir contre ceux qui ont « abusé de l'antiquité de la Chine », d'écrire que « la civilisation n'est pas très ancienne en Extrême-Orient » (1). Il serait plus juste de dire : « les Chinois ne commencèrent à prendre intérêt aux faits eux-mêmes qu'assez tard » (2). Il faut d'ailleurs ajouter que le sens historique et ce que nous appelons le goût de la vérité n'ont jamais pris chez eux assez de force pour dominer l'esprit traditionaliste. Mais ceci même implique que leurs traditions méritent *une certaine espèce* de créance.

Elles nous sont arrivées sous une forme systématique. Il est impossible de croire aujourd'hui que les historiens chinois « n'ont point altéré les textes originaux »; et il faut reconnaître, dans le système qu'ils ont construit, une bonne part de théorie (3). Mais si, dans le détail, les données traditionnelles ont été corrigées, le but était de défendre la tradition. Celle-ci était le principe de la vie politique et religieuse. Elle était article de foi. Il y a lieu de présumer qu'elle a été respectée dans son ensemble. On peut même croire, *en gros*, qu'en raison de l'importance qu'on lui attribuait, elle était connue assez exactement.

(1) MASPERO (in *Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, juin 1922, p. 69). Comp. PELLIOT, in *TP*, 1922, p. 441. Au début de son livre sur la *Chine antique*, M. Maspero emploie la formule (à mon sens plus correcte) : « L'histoire de la Chine ancienne ne remonte pas très haut. »

(2) *SMT*, Introd., CXLVI.

(3) *SMT*, Introd. CXVI et CCXIV. Comp. LV, 28 et suiv., 31 et suiv., 406 et suiv.

Les Chinois, en faisant remonter leur histoire au troisième millénaire avant notre ère, ne réclament peut-être qu'une antiquité fort modérée. Leur langue, aussi haut qu'on la prenne, peut apparaître comme une langue usée. Il est possible qu'elle ait derrière elle une longue histoire. On sait, dès maintenant, qu'une civilisation néolithique a existé en Chine. Peut-être y a-t-il continuité entre cette civilisation et la civilisation proprement chinoise. Or, non seulement, on le verra, les récits relatifs aux Trois Dynasties contiennent des traits de mœurs que les historiens du temps des Han ou de Confucius ne pouvaient ni comprendre ni inventer, mais des traits analogues, voire plus archaïques, se retrouvent dans l'histoire des Cinq Souverains (1). Les traditions chinoises conservent donc le souvenir de transformations sociales qui ne se sont point faites en peu d'années. On peut, certes, montrer que les récits sur Yu le Grand sont faits d'éléments purement mythiques. Cela ne prouve en rien que Yu n'est pas un personnage de l'histoire. Il n'y a point de détail se rapportant aux Trois Dynasties qui puisse être accepté comme un fait historique. Il n'existe, en revanche, aucune raison de nier la réalité de ces dynasties.

Une découverte récente a semblé prouver la réalité historique de la dynastie Yin (2). On a exhumé, en 1899, dans un petit village du Ho-nan, un assez grand nombre de débris d'ossements mêlés à des écailles de tortue. Les os portaient des signes d'écriture archaïque qui ont excité la curiosité des épigraphistes chinois. La première publication sur ces documents a paru en 1902 (trois ans après la découverte), signée

(1) **LV**, 45 et suiv.

(2) **XX.** M. Maspero, qui fait état des conclusions des érudits chinois sur les os du Ho-nan, en tire une connaissance de la dynastie Yin assez précise pour qu'il se croie en droit d'écrire, par exemple : « Les sacrifices des Yin étaient bien plus nombreux et plus variés que ceux des Tcheou » (**XCIII**, 39, n. 1).

de deux érudits (*dont l'un devait, en 1915, devenir l'acquéreur de la première collection faite avec les os exhumés*). Un assez grand nombre d'os dits du Ho-nan sont aujourd'hui dans le commerce, et l'on assure que beaucoup sont faux Mais ces faux peuvent, paraît-il, se déceler. Il y aurait, peut-être, abus de scepticisme à refuser confiance aux travaux qu'un érudit tel que M. Lo Tchen-yu a consacrés aux os qu'il a, sans doute, de bonnes raisons de déclarer authentiques. Il a pu y déchiffrer (*parmi d'autres noms*) les noms de la plupart des souverains Yin, tels à peu près qu'ils figurent dans Sseu-ma Ts'ien et les *Annales sur bambou*. Les os ont été trouvés au Ho-nan dans un lieu où *pourrait* avoir habité, de la troisième à la quinzième année de son règne, le roi Wou-yi des Yin. Les érudits chinois estiment que les os retrouvés auraient été enterrés sous le règne de Wou-yi après des opérations divinatoires où ce souverain avait consulté ses ancêtres. Cette hypothèse procure l'avantage d'identifier l'emplacement de la capitale temporaire de Wou-yi; cet emplacement était, jusqu'ici, inconnu. A vrai dire, les descendants des Yin, princes de Song, ont régné, eux aussi, dans le Ho-nan (mais plus au sud, selon les traditions), et l'on pourrait songer à attribuer à eux ou aux princes de Wei les opérations divinatoires (s'il s'agit bien d'opérations divinatoires) auxquelles nous devons les os du Ho-nan. Les caractères gravés sur les os *paraissent*, il est vrai, trop archaïques pour ne pas dater d'une époque plus ou moins contemporaine des premiers Tcheou (*à moins cependant que, dans certains cas et, par exemple, dans les opérations divinatoires, on ait, de tout temps, employé une écriture d'un type particulier, archaïque ou archaïsante*). On se trouve en fin de compte sollicité à admettre que la liste des rois Yin, telle, à peu près, qu'on la trouve dans Sseu-ma Ts'ien et les *Annales sur bambou*, est conforme à une tradition remontant à plusieurs siècles avant la date où les *Annales* et les *Mémoires historiques* furent composés. Ainsi, si la décou-

verte des os du Ho-nan ne prouve point la réalité de la dynastie Yin, elle *semble*, du moins, attester la valeur relativement ancienne des traditions historiques relatives aux listes de règnes.

Il y aurait peu de prudence à rejeter en bloc les traditions historiques chinoises. Mais la critique philologique n'a aucun moyen d'en tirer, à elle seule, une histoire positive. Elle doit tout attendre d'autres disciplines. Le mieux que, pour le moment, elle ait à faire, est de ne point fournir d'hypothèses préalables les sciences dont peut venir un progrès réel des connaissances.

II

Apport des sciences dites auxiliaires.

Ces disciplines, de leur côté, ne sont point encore en état de fournir à l'histoire des hypothèses directrices.

L'anthropologie n'a jusqu'ici réuni sur la Chine que des observations sans étendue et sans précision.

Les découvertes de M. Andersson permettent de croire que les habitants néolithiques du Ho-nan appartenaient à la même race que les Chinois occupant aujourd'hui la même province (1). L'anthropologie préhistorique en est à ses premières trouvailles. L'étude précise des types actuels est tout juste ébauchée. Les spécialistes croient à leur diversité et soupçonnent de nombreux métissages. « Le peuple chinois est issu de mélanges multiples et, certes, il y a beaucoup de types à découvrir dans la nation chinoise dont l'étude anthropologique est à peine esquissée (2). » En se fondant sur des mensurations

(1) I, II et X.

(2) Cette indication prudente de Deniker (*Les races et les peuples de la terre*) est reprise et développée par Pittard (*Les races et l'histoire*, p. 487 et suiv.). La Chine « n'est pas peuplée par une « race chinoise » au sens zoologique de ce mot ».

fort peu nombreuses et des impressions générales, on a tendance à distinguer deux types principaux : celui du Sud et celui du Nord. Les Chinois du Sud seraient plus petits de taille et plus nettement brachycéphales.

L'indigence des renseignements somatologiques n'empêche aucunement de présenter une théorie du peuplement de la Chine. On admet communément que la Chine du Sud et de l'Ouest a recueilli dans ses montagnes les descendants des premiers occupants du sol, progressivement *refoulés* par ceux que l'on appelle les anciens Chinois et que l'on tend à présenter comme des envahisseurs (1).

Cette théorie relève d'une conception générale de l'histoire de l'Asie. Elle dérive, pour une bonne part, des thèses soutenues par Terrien de Lacouperie sur l'origine occidentale de la civilisation chinoise (2). Ces thèses ne reposent sur aucun fait d'ordre anthropologique, mais simplement sur l'établissement de concordances sino-élamitiques dont voici un exemple : Houang-ti n'est autre que Nakhunte, car Houang-ti est parfois qualifié de « seigneur de *Hiong* (Yeou-*hiong*) » et l'on peut restituer son nom sous la forme de *Nai*-houang-ti (= Nakhunte) — le caractère, lu ordinairement *hiong*, se prononçant *nai* dans certains cas. On oublie de remarquer : 1° que l'expression Hiong-houang-ti, purement fictive, ne se retrouve dans aucun texte ; 2° que le caractère que l'on veut lire *nai* est toujours lu *hiong* par les Chinois quand il s'agit de Houang-ti ; 3° que *hiong*, *nai*, *houang* sont des prononciations modernes assez éloignées des prononciations les plus anciennement attestées. Aucun sinologue n'accepte aujourd'hui les concordances sino-élamitiques de Terrien de Lacouperie (3). Au reste, ces concordances linguistiques ne prouveraient rien quant à la race des envahisseurs de la Chine.

(1) Chavannes a accepté à demi cette théorie. *SMT*, I, 230, note 1, et II, 61, note 2. — (2) CXXIII.
(3) Voir, sur ce point, une note décisive de Chavannes, *SMT*, I, 93, note 3.

Cependant, la théorie de l'origine occidentale des anciens Chinois domine encore l'enseignement. Tout au plus, se borne-t-on à faire venir les Chinois du Turkestan et à donner comme principe à leur invasion (hypothétique) un fait (relativement hypothétique), savoir : le desséchement progressif de l'Asie centrale. Le seul point d'attache que l'on pourrait trouver pour ces théories dans la tradition historique chinoise est le suivant : une note des *Mémoires historiques* affirme que les fondateurs des dynasties Hia, Yin, Tcheou et Ts'in vinrent de l'Ouest (1). Les historiens en concluent volontiers que « la Chine ancienne a été envahie à diverses reprises par des barbares de l'Ouest et du Sud-Ouest et que ces conquêtes furent l'occasion des changements de dynasties » (2). Il suffira de remarquer que le passage en question des *Mémoires historiques* suit, à titre d'illustration, l'énoncé d'un principe d'astrologie mythologique : «le côté de l'Est (Levant = Printemps) est celui où les êtres commencent et naissent ; le côté de l'Ouest est celui où les êtres s'achèvent et viennent à maturité (Couchant = Automne) » (3).

Autant que l'anthropologie et l'ethnographie, l'archéologie préhistorique, qui, en Chine, en est à ses premiers débuts, aura avantage à se défier des hypothèses imaginatives.

M. J.-G. Andersson (4) a publié en 1923 et 1924 les résultats de belles campagnes de fouilles faites dans la Mandchourie du Sud ainsi que dans le Ho-nan et le Kan-sou. Ses trouvailles attestent l'existence en Chine d'une civilisation néolithique. Presque simultanément, les fouilles des Pères Licent et Teilhard de Chardin, dans le haut cours du Fleuve Jaune, révélaient, à proximité de la Chine classique, des gisements paléolithiques.

(1) *SMT*, III, 26. Richthofen (CXVI, t. I, chap. viii) a repris la théorie de l'origine occidentale en l'appuyant sur l'analyse du *Yu kong*.

(2) Note de Chavannes au passage cité. — (3) *SMT*, III, 25. — (4) I et II.

Une opinion indigène ancienne (1) attribuait aux hommes un outillage en pierre dans les temps qui avaient précédé Houang-ti (? XXVIIe siècle avant notre ère). Avec Houang-ti aurait commencé l'âge du jade (? jadéites) et avec Yu le Grand (? 2205-2198) celui du bronze. L'apparition du fer daterait des Tcheou (XIe-VIIIe siècles). Avant les découvertes récentes, la théorie chinoise pouvait passer pour une simple vue de l'esprit. M. Laufer écrivait, en 1912, que rien ne prouvait qu'il y eût eu, en Chine, un âge de pierre (2).

M. Andersson a apporté la preuve demandée. Il semble même avoir démontré qu'il y a continuité entre la technique de la civilisation néolithique exhumée et celle de la civilisation actuelle. Par exemple, les couteaux de fer dont on se sert actuellement pour la récolte du sorgho, dans la Chine du Nord, conservent exactement les formes d'antiques couteaux de pierre, rectangulaires ou recourbés et percés d'un ou de deux trous, que l'on a retrouvés dans un dépôt néolithique des environs de Moukden. M. Andersson signale une ressemblance entre ces couteaux de pierre et les couteaux en fer en usage chez les Chukchee de l'Asie nord-orientale et les Eskimo de l'Amérique du Nord. Mais il préfère insister sur certaines différences qu'il observe entre l'outillage des dépôts de Mandchourie et celui des dépôts du Kan-sou. Il a retrouvé partout différents types de haches dont certaines rappellent les haches de bronze des Tcheou, des anneaux de pierre qui lui paraissent comparables aux anneaux de jade des Tcheou, diverses sortes de trépieds en argile, soit du type des trépieds *li* qui, sous les Tcheou, se faisaient en argile ou en bronze, soit du type des anciens trépieds *ting*, qu'on fabrique encore en argile dans la région de Pékin, et — en plus de nombreux objets de poterie grossière de couleur grise — une poterie fine dont la couleur rouge semble due aux oxydations de la cuisson.

(1) *Yue tsiue chou*, II. — (2) LXXXVIII, 54.

Les pièces de poterie rouge sont d'un poli parfait et portent des dessins en noir ou, moins fréquemment, en blanc.

M. Andersson rapproche cette poterie de celle qui caractérise l'Asie occidentale (Anau). Or, tandis que les trépieds *li* et *ting* existent en grand nombre dans les sites du Ho-nan et sont bien représentés en Mandchourie, on les trouve à peine dans ceux du Kan-sou. Inversement, la fine céramique peinte n'est abondante que dans le Kan-sou, et là seulement ont été découverts, ainsi que quelques objets de cuivre, des poteries remarquables par des dessins d'oiseaux stylisés, et tout à fait analogues, affirme-t-on, à ceux de certaines poteries de Suse. M. Andersson déduit de ces remarques que l'origine de la civilisation chinoise doit être cherchée dans l'Asie intérieure et vraisemblablement dans le Turkestan : des vagues d'émigrants auraient transporté cette civilisation dans la Chine proprement dite, atteignant d'abord le Kan-sou.

Mais, comme le remarque judicieusement M. Karlgren, l'outillage le plus archaïque étant, au dire de l'explorateur, celui du Ho-nan et de la Mandchourie, il faudrait supposer que les dernières vagues ne se seraient point propagées aussi loin que les premières. Aussi M. Karlgren propose-t-il une autre explication : les sites du Ho-nan et de la Mandchourie seraient les témoins d'une civilisation néolithique indigène et proto-chinoise. Cette civilisation aurait été, à l'ouest, influencée par les techniques propres à une population qui ne serait pas de race chinoise, mais, sans doute, de race turque (1).

Tant qu'on n'aura pas étudié avec précision les restes humains permettant de définir les caractères somatologiques des populations connues aujourd'hui par quelques détails de leur technique, il semblera sage de s'abstenir de toute hypothèse, de ne point transposer un problème d'histoire techno-

(1) KARLGREN, Compte rendu des publications d'Andersson dans *Litteris*, déc. 1924.



Poteries néolithiques. (Fouilles de M. Andersson.)

logique en un problème d'histoire ethnographique, et, surtout, de ne point faire intervenir trop tôt, avec la question des migrations et des conquêtes, un problème d'histoire proprement dite.

Un premier problème consisterait à dater cette civilisation de l'âge de pierre. M. Andersson admet que le bronze apparut en Chine au troisième millénaire avant notre ère. Cette opinion n'est pas invraisemblable et s'accorde, en gros, avec les traditions chinoises qui font dater l'âge du bronze de Yu le Grand (? 2205-2198) ou qui présentent Yu et Houang-ti (? XXVII[e] siècle) comme de grands fondeurs. Les sites néolithiques sont-ils antérieurs au troisième millénaire avant Jésus-Christ ? On peut ici poser une question préjudicielle. Il est possible, en effet, de soutenir que les objets exhumés dans les fouilles du Ho-nan (même lorsqu'on n'a point trouvé trace de cuivre ou de bronze), ne sont pas nécessairement antérieurs à l'âge du bronze. Certains archéologues insistent sur le fait que, au temps des Tcheou, pendant la période *Tch'ouen ts'ieou*, des tribus barbares vivaient à proximité des établissements chinois. Ne serait-ce point à ces Barbares que devrait être attribuée la technique néolithique que les fouilles ont fait découvrir ? (1) M. Andersson déclare invraisemblable le fait que les Barbares aient imité en argile et en pierre des instruments que les Chinois, à côté d'eux, auraient fabriqués en bronze. Un fait de ce genre n'est peut-être pas sans exemple. Mais on fait intervenir un argument que l'on juge décisif. Les trépieds de terre de types *li* et *ting* sont plus élancés que les trépieds de bronze de forme comparable attribués par les archéologues chinois à l'époque des Tcheou. Or, les caractères représentant ces deux espèces de

(1) ANDERSSON (I, 30 et suiv.) a groupé un certain nombre de remarques formant présomption contre cette théorie, dont le principal tenant est l'archéologue japonais TORII.

trépieds paraissent aux étymologistes évoquer des formes plus minces que celle des bronzes Tcheou : ces caractères sont empruntés aux os du Ho-nan et l'on ne doute pas que ces os ne datent des Yin. La culture représentée par ces trépieds *li* et *ting* remonterait donc, pour le moins, au temps des Yin.

Il n'y a aucun avantage à prendre parti dans la discussion. La solution ne peut venir que de fouilles qui, nombreuses et bien conduites, permettraient un classement méthodique des sites et des outillages préhistoriques. Le fait à retenir est l'extension des sites découverts dans le Ho-nan, le Kan-sou et la Mandchourie. Il y a lieu de croire que la civilisation néolithique dont ils témoignent correspondait dans toute la Chine du Nord à des groupements de population très importants. Il y a aussi des chances qu'elle ait eu une longue durée. Pour le moment, les points de repère font défaut. Il sera sans doute difficile d'en trouver de bons. On sait que l'Asie n'a point connu les alternatives d'avance et de recul des glaces qui servent à fixer l'âge des sites néolithiques européens. On se trouve donc réduit à de pures hypothèses.

On remarquera simplement qu'il y a intérêt à ne pas mêler les problèmes qui relèvent de l'archéologie préhistorique et ceux qui relèvent de l'épigraphie. On notera encore : 1° que les os du Ho-nan, s'ils datent des Yin, datent, tout au plus, de la fin de la dynastie ; 2° qu'il y a une bonne part d'appréciation subjective dans la comparaison d'un caractère et de l'objet qu'il représente ; 3° que les classements chronologiques de caractères n'offrent pas plus de garantie que les classements des objets où on les retrouve : ces classements ne sont fondés que sur des impressions de collectionneurs. D'ailleurs, si la théorie selon laquelle les caractères auraient été d'abord d'exacts idéogrammes figurant fidèlement les objets symbolisés est généralement admise, on n'a jamais songé à la justifier par une preuve.

La plus grande fantaisie a toujours régné dans le domaine des étymologies graphiques. Celles que proposent les érudits indigènes (et ce sont, de beaucoup, les plus sérieuses) dérivent pour une bonne part de leurs croyances ou de leurs théories archéologiques.

Avant de prétendre identifier et dater les objets préhistoriques à l'aide des signes de l'écriture, il conviendrait d'attendre que fût faite une histoire positive de l'écriture chinoise (1). Mais la tentation est grande de découvrir toute une civilisation inconnue sans sortir de son cabinet et par un jeu facile d'analyse graphique. Le P. Wieger a succombé, naguère, à cette tentation. En 1903, il parvint à définir, à l'aide des « anciens caractères », toute la vie matérielle et morale des « premiers temps réels » de la Chine. On apprit ainsi que « la loi était dure, les sanctions atroces », « la numération décimale dès l'origine », et que les Chinois avaient alors pour idéal « la sincérité, une douceur relative, la coopération mutuelle, le respect des vieillards ». Enfin, ayant reconnu que beaucoup des animaux et des végétaux figurés appartenaient à la faune et à la flore tropicales, le P. Wieger émit l'idée que les Chinois n'étaient point, comme on le croyait, arrivés de l'ouest, en escaladant le Pamir: « venus de la Birmanie actuelle, ils pénétrèrent en Chine par le sud-ouest, suivant la voie dont les étapes modernes sont Bhamo, Momein... Ta-li-fou, Yun-nan-fou... et le lac Tong-t'ing »; et ils repoussèrent vers le nord les Yi, « race d'archers armés de silex » (2). Mais, en 1917, le P. Wieger interprétait l'histoire politique et religieuse de la Chine par un conflit séculaire entre les Chinois et les aborigènes du Sud. Il abandonnait courageusement sa première théorie, ne reconnaissant plus rien de tropical dans la faune et la flore des

(1) CXLVI, LXXXVII, LXXXVIII. Voir de bonnes remarques critiques dans CXXV, 69, et CVI, 63 et suiv.
(2) CXLV, 18.

caractères (1). Peu d'études éclaireraient autant l'histoire des « premiers temps » de la civilisation chinoise que celle de la faune et de la flore contemporaines et principalement celle des animaux domestiques et des plantes cultivées. A ce point de vue, une découverte de M. Andersson est d'un grand intérêt : les néolithiques de la Mandchourie, du Ho-nan et du Kan-sou avaient domestiqué le porc. L'élevage du porc est resté l'un des traits de la civilisation chinoise. Souhaitons que des découvertes de ce genre se multiplient ; attendons que la paléobotanique et la paléozoologie en tirent des vues systématiques ; ne nous reposons point, pour ce soin, sur les seuls paléographes.

Les travaux sur la langue chinoise sont, dès aujourd'hui, inspirés par un esprit plus positif que les études sur l'écriture. La linguistique chinoise, née il y a une vingtaine d'années, a déjà fait de grands progrès (2). Le chinois n'apparaît plus comme une langue isolée et mystérieuse. Il s'intègre dans une famille assez bien définie dont paraissent faire partie le tibétain, le birman et, peut-être, le thaï (3). On tend à admettre que la famille se divise en deux rameaux, le thaï et le chinois formant un premier groupe linguistique, tandis que le birman et le tibétain formeraient un second groupe. Peut-être un préjugé géographique entre-t-il dans cette répartition en deux groupes, l'un occidental, l'autre oriental. La classification ne peut, en tout cas, être proposée qu'à titre provisoire. Il y aurait assurément quelque abus à se fonder sur elle pour tenter d'expliquer les croyances chinoises anciennes à l'aide de faits empruntés uniquement aux populations thaï. Il serait encore plus imprudent de s'appuyer sur elle pour décrire les migrations des Thaï refoulés vers le sud par les Chinois. A moin

(1) CXLII, 17. M. Forke (XL) a repris la thèse de l'origine méridionale des Chinois, en l'appuyant aussi sur l'étude des caractères d'écriture.
(2) LXXXIII, LXXXV, 16 et suiv. — (3) CXV.

qu'on ne s'obstine à vouloir confondre *langue*, *civilisation* et *race*, il convient d'admettre, avec M. Pelliot, que les données linguistiques (même si on les tient pour assurées) relatives aux Thaï, Birmans, Tibétains, Chinois « ne nous apprennent presque rien quant au passé historique de ces divers peuples » (1). Le mieux, ici encore, est de laisser les études se poursuivre avec la technique qui leur est propre. Toute hypothèse d'ordre historique ne ferait que gêner leurs progrès et l'on est loin du moment où l'histoire pourrait retirer quelques bénéfices en leur empruntant des hypothèses.

***

Le problème des origines chinoises reste entier. Il y a peu d'espoir à mettre dans l'étude des textes, mais on peut attendre beaucoup de l'archéologie et surtout de l'archéologie préhistorique. Il est à souhaiter que les fouilles s'inspirent dorénavant de soucis uniquement scientifiques, et que l'on abandonne tous les préjugés qui dominent encore les interprétations. Un premier fait semble acquis : la civilisation est ancienne en Extrême-Orient. Un deuxième fait paraît hautement vraisemblable : il y a peu de chance que cette civilisation soit rigoureusement autonome. L'idée d'une Chine qui aurait vécu isolée du monde aux époques historiques est depuis longtemps périmée. Mais si l'on parle souvent des migrations des premiers Chinois, on a encore tendance à croire à un isolement relatif de la Chine des anciens âges. Si l'on se fiait à l'histoire traditionnelle, cet isolement n'aurait cessé qu'aux environs de l'ère chrétienne. De ce temps daterait, avec l'ouverture des routes commerciales, la période des contacts véritables, des influences actives, des invasions fréquentes. Jusqu'alors, l'histoire de la Chine aurait été faite

(1) Préface à Abadie, *Les Races du Haut-Tonkin*.

par les seuls Chinois. Il n'y a aucune raison de penser que la race chinoise (si l'on peut parler d'une race chinoise) n'est point en place depuis une antiquité fort reculée. Il n'y a, inversement, aucune raison de croire que la Chine a connu moins d'invasions et subi moins d'influences dans l'antiquité que dans les temps modernes. La critique la plus grave que l'on puisse faire aux hypothèses relatives à ces contacts est que, jusqu'ici, on les a toujours cherchés dans les mêmes directions et conçus sur le même modèle. Il est possible que des vagues de peuplement venues de l'Ouest, par le Nord ou le Sud, aient joué un grand rôle dans l'histoire de la Chine ancienne. Mais des influences fort diverses ont pu aussi s'exercer. Ni la steppe, ni la montagne, ni même la mer n'étaient, aux temps préhistoriques, des obstacles infranchissables.

CHAPITRE II

LA PÉRIODE FÉODALE

Le régime féodal est donné par l'histoire traditionnelle comme étant aussi vieux que la civilisation chinoise. Les Hia et les Yin l'auraient connu avant les Tcheou. Le système des chefferies était, en tout cas, solidement établi au moment où commence la chronologie. Mais on ne sait à peu près rien de l'ancienne histoire chinoise avant la période *Tch'ouen ts'ieou*. Sans vouloir rien préjuger sur les temps antérieurs, j'appelle *période féodale* l'époque qui nous est connue par des récits datés, lesquels sont de type annalistique et se présentent comme des extraits d'archives seigneuriales. Les faits rapportés dans ces récits semblent, en gros, mériter une certaine créance (1).

La Chine des temps féodaux.

Au VIIIe siècle avant notre ère, la Chine apparaît comme une confédération instable de seigneuries. Un assez grand nombre de petits seigneurs sont groupés sous la suzeraineté nominale d'un roi, Fils du Ciel. Quelle est l'étendue de cette confédération ? et, d'abord, quelles sont les limites idéales de la confédération chinoise?

1° *Les frontières.* — Deux ouvrages peuvent servir à déter-

(1) Les dates données ci-après, d'après le *Tch'ouen ts'ieou* ou Sseu-ma Ts'ien, le sont uniquement à titre de points de repère. Il y aurait peu de prudence à leur accorder une trop grande précision.

miner l'horizon géographique de la Chine féodale. Tous deux, à vrai dire, sont attribués à Yu le Grand, fondateur de la Royauté, car la tradition voit en lui un grand arpenteur et un cartographe. En fait, le *Yu kong* (*Tribut de Yu*) où Conrady persistait à voir un document du XX[e] siècle avant notre ère, est une œuvre composite dont la partie descriptive, en prose, date, *au plus tôt*, du IX[e] siècle (au dire de Chavannes); les vers qui y sont incorporés ne sont peut-être pas sensiblement plus anciens (1). Le *Chan hai king* (Livre des Monts et des Mers) est un recueil artificiellement composé. La première partie (Livre des Monts : cinq premiers chapitres des éditions classiques) dérive d'un travail de compilation qu'on peut dater du IV[e] ou du III[e] siècle avant notre ère. Ces cinq livres sont un recueil de notices qui, jadis, étaient accompagnées de cartes. Ils décrivent, classées par orients, vingt-six chaînes de montagnes. Bien que toute la période féodale (VIII[e]-III[e] siècles) soit comprise entre la date du *Yu kong* et celle du *Chan hai king*, l'horizon de ces deux ouvrages est à peu près le même, à peine plus étendu dans le *Chan hai king*.

Cet horizon est très étroit. Il se limite aux régions qui environnent le Ho-nan : sud du Tche-li, ouest du Chan-tong, parties continentales du Kiang-sou (plus une vague échappée sur le Tche-kiang), parties septentrionales du Ngan-houei et du Hou-pei, sud du Chan-si, et, enfin, Chen-si et Kan-sou. Le cours du Fleuve Jaune est bien décrit depuis sa sortie des montagnes dans le Kan-sou. Celui du bas Fleuve Bleu est assez bien indiqué, mais, tandis que le *Tribut de Yu* ne connaît, au sud, que le lac Tong-t'ing et, peut-être, le lac Po-yang, le *Chan hai king* a quelque idée des montagnes du Tche-kiang. L'un et l'autre ouvrages indiquent l'existence de montagnes au nord du Tche-li ; ils en savent mal la direction. Tous deux mentionnent, sans grande précision, les déserts du Nord-Ouest

(1) Voir l'importante note de Chavannes *in SMT*, I, 102



Paysage de loess : isthmes étroits reliant les plateaux.
(Phot. Myron M. Fuller.)

PLANCHE VI.

(les Sables Mouvants) ; seul, le *Chan hai king* décrit assez bien la région de T'ai-yuan (Chan-si) qui est, cependant, mentionnée dans les vers du *Yu kong*. Enfin le *Tribut de Yu* ignore à peu près tout du Sseu-tch'ouan, tandis que le *Chan hai king* a de bonnes informations sur la région de Tch'eng-tou.

Deux ignorances sont remarquables. A l'est, les rivages maritimes semblent en dehors de l'horizon géographique, alors que les Iles des Bienheureux, placées dans la Mer orientale, hantent la pensée mythique, au moins dès le IVe siècle avant notre ère. A l'ouest, les connaissances s'arrêtent au bassin de la Wei. Au delà est un monde mystérieux. Le *Yu kong* y fait couler un fleuve, la Rivière Noire, qui, se dirigeant du nord au sud, va se jeter dans la Mer méridionale. La Rivière Noire se retrouve dans plusieurs parties du *Chan hai king*. Le chapitre relatif aux Monts de l'ouest est rempli par la description d'un pays mythique, le K'ouen louen, peuplé de dieux. C'est là que le roi Mou des Tcheou fit sa randonnée extatique ou légendaire. Richthofen, qui a identifié avec une patience et une complaisance peut-être excessives tous les noms géographiques du *Tribut de Yu*, trouve dans la mention de la Rivière Noire (et de la Rivière Jo : celle-ci, dans le *Chan hai king*, sort de l'Arbre du Couchant), la preuve que les Chinois avaient gardé un exact souvenir des régions traversées par leurs ancêtres dans leur course vers l'est (1). Chavannes, tout au contraire, insiste sur l'étonnante ignorance où les Chinois étaient des lieux que l'on donne souvent comme le berceau de leur race (2). En fait, le désert et la mer sont en dehors de l'horizon géographique des anciens Chinois : ils sont le domaine propre des récits mythologiques.

A l'intérieur de frontières idéales assez resserrées, la vieille

(1) CXVI, t. I, 317. RICHTHOFEN a cru pouvoir décrire, d'après les données fournies par le *Yu kong*, la marche suivie par les envahisseurs occidentaux.
(2) *SMT*, I, 126, note 2.

confédération chinoise s'étendait sur un territoire ne dépassant guère la province du Ho-nan et les partie limitrophes du Chen-si, du Chan-si, et du Chan-tong. Ce territoire a pour limites, au sud, le massif des Ts'in-ling et ses prolongements vers l'est : collines de Fou-nieou et de Mou-ling. Il englobe au nord les terrasses qui avoisinent la rive gauche du moyen Fleuve Jaune. Il s'arrête à l'est aux confins de la zone alluviale marquée par la basse vallée actuelle du Fleuve Jaune et une ligne la prolongeant au sud.

Placé au contact du pays du loess qui s'étend sur les plateaux étagés du Chan-si, du Chen-si et du Kan-sou et de l'immense bassin alluvial du Fleuve Jaune, le territoire de la vieille Chine comprend en gros, à l'occident, les premières terrasses recouvertes de limon et, vers l'orient, une bande de terrains d'alluvions dominés par de petites collines.

2° *Le pays.* — L'aspect du vieux pays chinois est assez difficile à imaginer. Les régions actuellement privées d'arbres et entièrement occupées par la culture contenaient autrefois d'immenses marais et des forêts importantes.

Des plaines sèches et saines ont remplacé les terres mouvantes qui, à l'est, s'étendaient, presque sans interruption, du Fleuve Jaune au Fleuve Bleu. Le Houang-ho se jetait, aux temps féodaux, dans le golfe du Petchili, mais son embouchure se trouvait vers l'emplacement de Tientsin, car, à partir de la région de Houai-king, le Fleuve coulait plus au nord que de nos jours. Il jouxtait, jusque vers la ville actuelle de Pao-ting, la ligne des dernières hauteurs du Tche-li, puis il recueillait, au nord, tout le système de rivières qui constituent le Pei ho. Au reste, son cours n'était point fixé : en 602 avant Jésus-Christ, il se déplaça vers l'est, laissant son ancien lit occupé par la rivière Tchang (1). Toute la plaine orientale du Tche-li, où se trouvait le grand lac Ta-lou, n'était qu'un

(1) *SMT*, I, 108, 109, 113, 144, et III, 521.

immense delta mouvant, sillonné par de nombreuses rivières : les Chinois les nommaient les Neuf Fleuves (ce qui ne veut point dire qu'il y en avait neuf exactement). Jusqu'à la rivière Ts'i (qui coulait dans le lit actuel du Fleuve Jaune) tout n'était que terres instables enserrées dans un lacis de rivières : les champs, près de la mer, étaient « couverts de sel ». L'incertitude du réseau hydrographique était telle que les Chinois pouvaient dire de la rivière Ts'i qu'elle se jetait dans le Fleuve, puis en ressortait. Elle formait alors un étang « aux eaux débordées », l'étang de Yong (région de K'ai-fong, Ho-nan). Au sortir de l'étang de Yong, elle arrivait, plus à l'est, à l'étang de Ko, lequel communiquait avec le grand marais du pays de Song, le Mong-tchou (limites du Chan-tong et du Ho-nan). Au nord-est, se trouvait le Lei-hia, marais mystérieux que hantait le dragon du Tonnerre. Au sud-est (sur tout le trajet actuel du grand canal) des étangs, dont le plus connu est le Ta-ye, se succédaient jusqu'à la région où le Fleuve Jaune coula pendant tout le moyen âge et jusqu'à 1854. Là s'étendait une plaine sillonnée par les rivières Yi et Houai : elle n'était qu'un immense marécage rejoignant le bas Yang-tseu. Le massif montagneux du Chan-tong que domine le mont T'ai chan était donc isolé, à peu près comme une île.

Moins importants dans la région du loess, les marécages y occupaient cependant de grands fonds de vallées à drainage insuffisant (l'écoulement des eaux étant perpétuellement arrêté par les éboulements des terrasses). Ainsi, dans le Chen-si, les « eaux stagnantes » environnées de « champs couverts de salpêtre » s'étendaient dans les vallées de la King et de la Wei (1). De même, le bas Chan-si était couvert par les marécages entre la basse Fen et le Fleuve Jaune, et, plus au nord, il y avait encore le grand marais de T'ai-t'ai, au con-

(1) *SMT*, III, 524.

fluent de la Fen et de la T'ao (rivière asséchée aujourd'hui). Séparés par ces fonds infranchissables, isolés par des canyons aux parois abruptes, les plateaux de loess étaient découpés en compartiments que reliaient fort mal des isthmes étroits et des passes difficiles.

Dans ce pays coupé, la végétation avait une puissance qui surprend quand on songe à la Chine actuelle. Mais les témoignages sont formels. Tel, par exemple, ce récit d'un établissement dans la région de la Wei (Chen-si). T'ai-wang, ancêtre des Tcheou (en 1325?) y choisit un emplacement où « les chênes se dressaient majestueux », où « les sapins et les cyprès étaient bien espacés »; il fit « arracher les arbres morts, tailler et régulariser les bosquets, éclaircir les tamaris et les catalpas, émonder les mûriers de montagne et les mûriers tinctoriaux ». Certaines forêts, par exemple celle de T'ao-lin (Forêt des pêchers, au sud-est du confluent de la Wei et du Fleuve), sont données comme occupant d'immenses espaces. Ces forêts étaient peuplées d'animaux sauvages ou féroces, sangliers, bœufs et chats sauvages, ours gris, ours jaunes, ours rayés, tigres, panthères rousses, léopards blancs (1).

Les hommes, pour s'établir, avaient d'abord à défricher par le feu, à faire des travaux de drainage et à établir des bacs (2). On voit par un passage de Mencius qu'au IVe siècle tout le travail d'aménagement du pays était considéré comme l'œuvre du fondateur de la royauté, Yu le Grand (3). Avant lui, « les Eaux Débordées coulaient licencieusement... les herbes et les arbres étaient luxuriants, les oiseaux et les quadrupèdes pullulaient; les cinq céréales ne poussaient pas... Yi (le Grand Forestier, travaillant sous les ordres de Yu) incendia les Montagnes et les Marais et réduisit (leur végétation) en cendre », cependant que Yu réglait les Eaux. Alors seulement la terre chinoise put être mise en culture et devint un pays de céréales.

(1) *Che king*, C, 361, 336, 406, 407, description d'une forêt dans le Tche-li.
(2) *Che king*, C, 363. — (3) *Mencius*, L, 126.



Le Fleuve Jaune à son arrivée dans la Grande Plaine.
(Phot. du commandant Lartigue.)

PLANCHE VII.

Quand la Chine fut près d'être unifiée, on imagina qu'elle avait été créée par les travaux d'un Homme Unique. Mais Yu le Grand a usurpé la gloire de nombreux démiurges qui chacun opérèrent dans un petit canton. Ce fut Niu-koua qui, dans le Tche-li, mit en ordre les Neuf Fleuves (1). Ce fut T'ai-t'ai qui assainit, dans le Chan-si, les bassins de la Fen (2). Si Yu le Grand creusa la passe de Houan-yuan (Ho-nan) (3), la percée entre les monts T'ai-ting et Wang-wou fut réalisée par deux géants (4). En fait, les documents laissent voir que bon nombre des grands labeurs mythiques datent, au plus tôt, de l'époque féodale, et sont des travaux d'aménagement entrepris par les seigneurs locaux. Ceux-ci ont, dans un pays morcelé où, seuls, rebords de plateaux et collines étaient habitables, ouvert des voies de communication par terre et par eau. Ils ont créé un territoire enfin adapté à une civilisation unique, et prêt à l'unification politique. L'uniformité que présente aujourd'hui la Chine du loess et des alluvions est le résultat d'un immense effort social. Si, selon l'expression chinoise, les fleuves ont fini par se rendre à la mer avec le calme et la majesté des feudataires apportant leurs tributs, c'est que, en effet, les seigneuries ne sont arrivées qu'après avoir domestiqué la nature à se rapprocher et à se confédérer.

II

Chinois et Barbares.

1° *La Confédération chinoise.* — Au milieu de cours d'eau torrentiels, divaguant, remblayant leur lit et s'épandant dans les plaines, sur les hautes terres qui émergeaient des marécages, sur les plateaux dont les falaises surplombaient des bas sins inondés, s'élevait anciennement un archipel de petits

(1) *Lie tseu*, CXLIII, 30.
(2) *Tso tchouan*, C, t. III, 30; LV, 560; XCV, 51. — (3) LV, 563.
(4) *Lie tseu*, CXLIII, 135.

Etats féodaux. Il y en avait d'innombrables (dix mille, dit-on) au temps où Yu le Grand (? 2198) invita les seigneurs à venir lui rendre hommage. On n'en comptait plus que quelques dizaines dès 489 avant notre ère (1). Dans la période qui va du VIIIe au IIIe siècle, on voit les petites chefferies s'agglomérer et former de puissants États. Sans doute le mouvement de concentration politique était-il commencé depuis de longs siècles.

Au début de l'époque *Tch'ouen ts'ieou*, l'unité chinoise était déjà esquissée sous une forme fédérale. L'expression qui devait, plus tard, signifier simplement : *la Chine*, avait alors le sens de *Confédération chinoise* (*Tchong kouo*). Cette confédération rassemblait des seigneuries d'importance diverse qui se sentaient apparentées moins par la force des relations politiques que par une certaine communauté de civilisation. Cet apparentement paraissait reposer soit sur des liens généalogiques, impliquant l'identité du nom de famille, soit sur une politique traditionnelle d'intermariages. Bien que les rapports de ce genre soient toujours présentés comme existant de date immémoriale, on sent une nuance entre les expressions *Tchong kouo* et *Chang kouo*. On désigne à l'aide de celle-ci es seigneuries (*Kouo*) qui étaient anciennement (*chang*) confédérées et possédaient de ce fait une espèce de supériorité (*chang*). La maison de Wou (Kiang-sou) passe pour issue des mêmes aïeux que la maison royale des Tcheou ; mais Wou est une seigneurie excentrique et un de ses ambassadeurs (2) appelle Seigneuries supérieures (*Chang kouo*) les seigneuries centrales (*Tchong kouo*) qu'il visite. Il qualifie de *hia,* — c'est le nom de la première dynastie, mais ce mot a la valeur de *civilisée* (3), — la musique qu'on y joue. L'expression *Tchou hia* (les *Hia*), avant de signifier les Chinois, a eu le sens précis de *Chang kouo*. Un équivalent de *Hia* est *Houa* (fleur) : l'expression *Tchong houa, la Fleur centrale*,

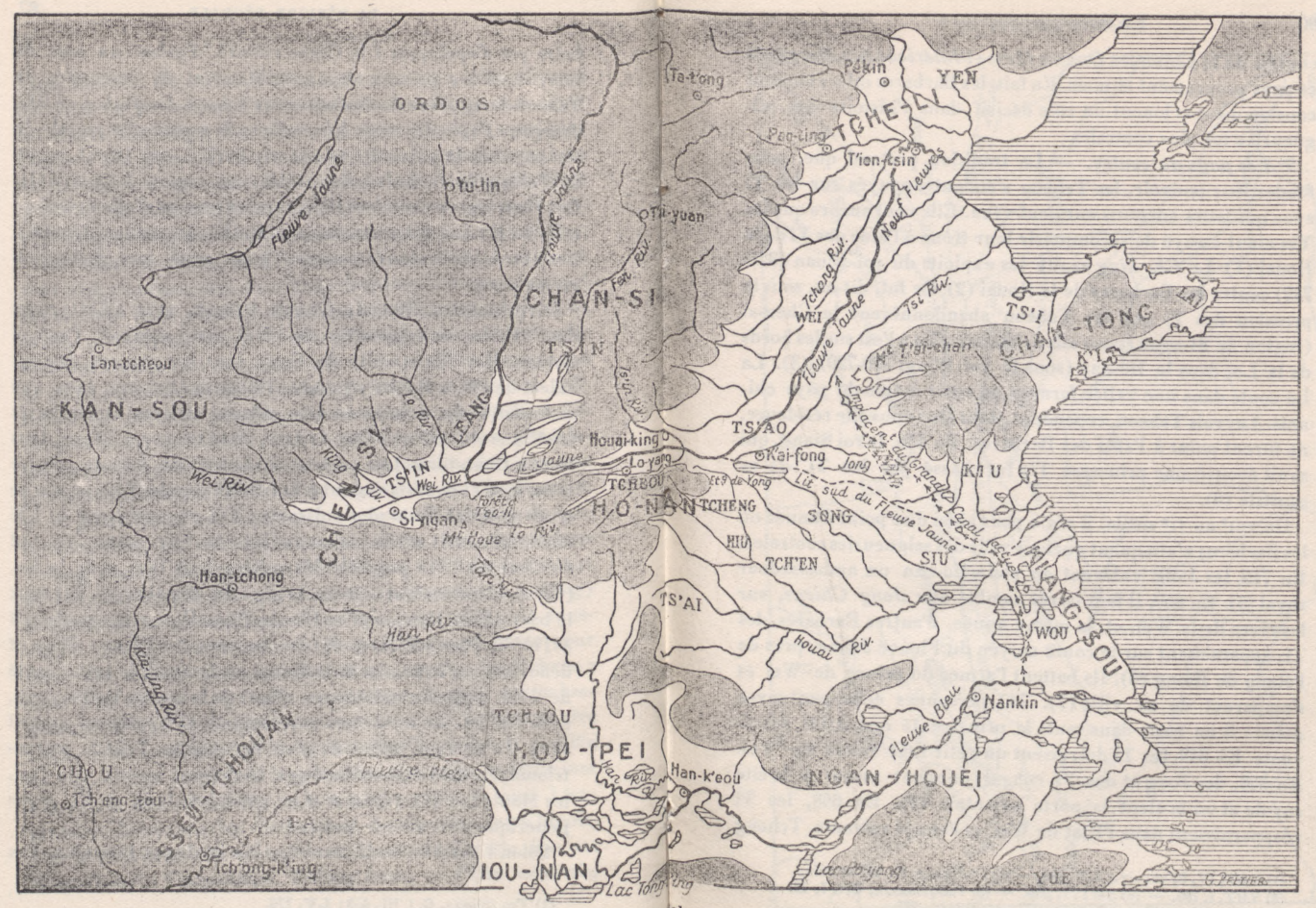
(1) *Tso tchouan*, C, t. III. 641. — (2) *SMT*, IV, 15. — (3) *SMT*, IV, 9.

finira par s'appliquer à la Chine entière. Parlant au nom de Lou, dont les princes s'enorgueillissaient de descendre de Tcheou-kong, frère du fondateur des Tcheou, Confucius, en 500, marque à l'aide des mots *Hia* et *Houa* la supériorité morale de son pays sur la puissante seigneurie de T'si qui faisait partie du *Tchong kouo*, mais qui touchait aux régions barbares (1). Les États qui se vantaient d'être anciennement civilisés étaient ceux du Ho-nan (plus précisément du Ho-nan nord-occidental). Les autres, à l'entour, passaient pour avoir une civilisation moins pure.

Les principaux États du Centre étaient, avec l'État royal des Tcheou, la seigneurie de Wei qui occupait l'ancien domaine des Yin et celle de Song dont les princes descendaient des Yin. Il faut y joindre l'État de Tcheng, bien que sa fondation fût estimée de date récente, et (pour respecter les traditions chinoises) l'État de Lou, situé un peu à l'écart dans dans le Chan-tong. Les princes de Lou et de Tcheng comme ceux de Wei se rattachaient à la famille royale. Tout autour se trouvaent des États plus puissants : Ts'i, au nord-ouest du T'ai chan, débordait sur la plaine du Tche-li; Tsin occupait le sud du Chan-si ; Ts'in possédait les vallées de la Wei et de la Lo, (Chen-si), qui étaient, dit-on, le premier domaine des Tcheou; le bassinde la Han jusqu'au Fleuve Bleu (Hou-pei) appartenait à Tch'ou. Plus à l'écart, sur les bouches du Fleuve Bleu et débordant sur le bassin de la Houai, se trouvait la principauté de Wou, et plus au sud encore, allant de la mer au lac Po-yang, celle de Yue. Au nord, très excentrique, et à peine en contact avec Ts'iet Tsin, l'État de Yen occupait le Tche-li septentrional. Au delà étaient les Pays barbares : au sud et à l'est, les Man et les Yi ; à l'ouest et au nord, les Jong et Ti, noms génériques sans valeur précise.

Selon lathéorie traditionnelle, les Barbares formaient aux

(1) *Tso tchuan*, C, t III, 558 ; LV, 176.



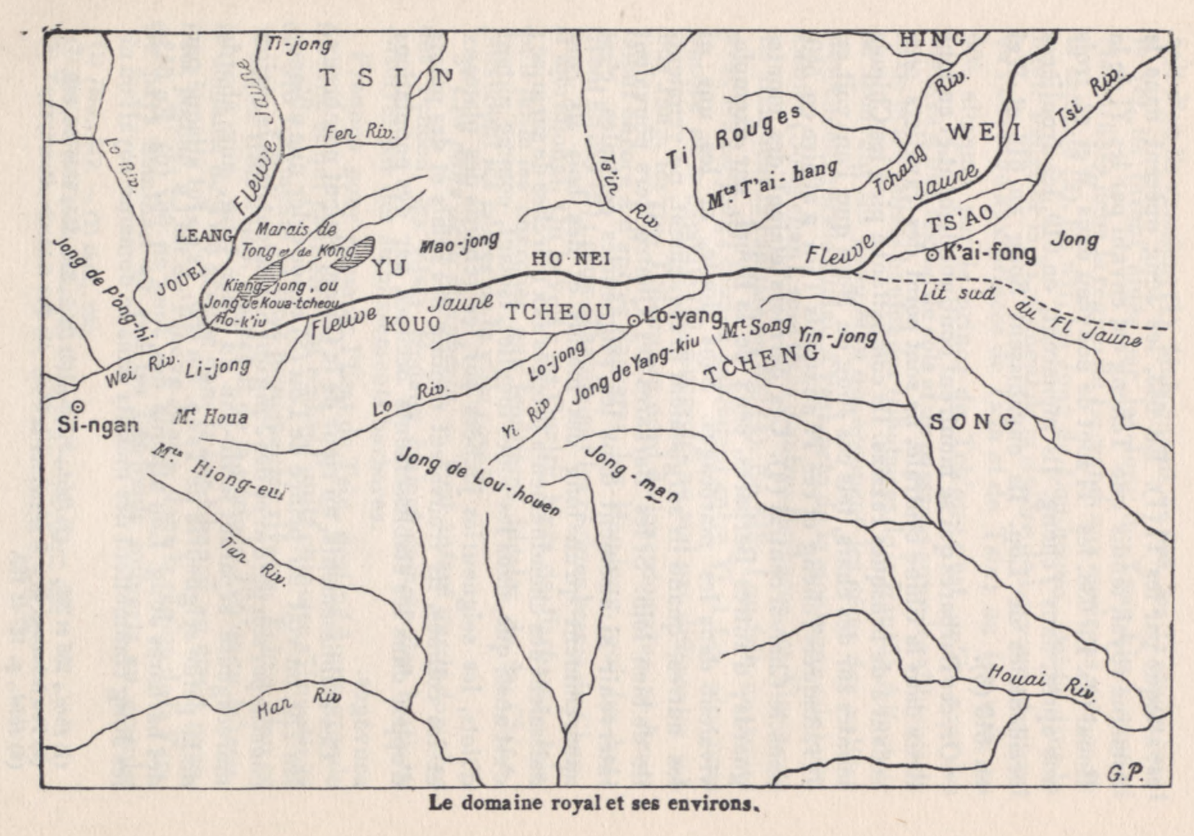
La Chine féodale.

confins de la Chine les *Quatre Mers* : l'*Intérieur des Mers* était ce pays proprement chinois. En fait, les Barbares interviennent constamment et jouent un rôle décisif dans l'histoire des seigneuries les plus centrales.

2° *Les pays du centre.* — La tradition prétend que, pour fonder leur pouvoir, les Tcheou s'étaient appuyés sur les Ti avec qui leurs ancêtres auraient vécu. Elle veut encore que les Yin aient essayé de reconquérir leur trône à l'aide des Yi de la Houai (1). Le *Che king* exalte les exploits du roi Siuan (827-782) contre les Barbares de la Houai (2). Ce fut, dit-on, sous la pression des Ti que les Tcheou abandonnèrent le Chen-si (région de Si-ngan) pour aller s'établir plus à l'est sur les bords de la Lo, dans le Ho-nan (sous le roi P'ing, 770-720) (3). La Lo coule dans une vallée fermée, au cœur même du pays chinois. Les rois Tcheou, cependant, dans leur nouvelle résidence, ne furent point à l'abri des Barbares. En 636, le roi Siang, qui avait épousé une princesse Ti, fut chassé par les Ti de sa capitale (4).

Du VIIIe au VIe siècle, il n'y a pour ainsi dire point d'année où les Barbares n'attaquent quelque ville des seigneuries centrales. En 715, les Jong enlèvent en plein Ho-nan un ambassadeur royal (5). En 659, il faut livrer combat aux *Jong Chiens*, sur les rives de la Wei, et, la même année, d'autres Barbares, des Ti, apparaissent sur le cours moyen du Fleuve Jaune, près de l'étang de Hiong (6). Ils battent l'armée du prince de Wei et s'emparent de sa ville (7). 730 personnes échappent avec peine : il ne reste dans toute la principauté que 5 000 survivants. En 649, les Ti détruisent un petit État voisin de Wei. En 648, des Jong et des *Ti rouges* donnent assaut à la cité royale et en brûlent la porte orientale (8). En 648, les Ti réapparaissent dans l'État de Wei, et l'année suivante, Tcheng

(1) *SMT*, IV, 93 et suiv.; **LV**, 408. — (2) *Che king*, **C**, 407 et suiv.
(3) *SMT*, I, 285. — (4) *SMT*, I, 293. — (5) *Tso tchouan*, **C**, t. I, 42.
(6) *Ibid.*, 215 et 218. — (7) *Ibid.*, 277. — (8) *Ibid.*, 283.



Le domaine royal et ses environs.

est attaqué par les Ti (1). En 643, les Jong opèrent dans le domaine royal, tandis que Tcheng est envahi par les Yi de la Houai (2). En 638, les Ti sont de nouveau dans Wei et, trois ans après, dans Tcheng. Ils menacent, en 619, les frontières occidentales de Lou. Ils envahissent Song en 616 et Wei en 613 (3).

Or, ces Barbares qui se montrent continuellement et en tous lieux dans la Chine centrale, ne sont point des cavaliers procédant à de brusques razzias. Ils combattent à pied les Chinois montés sur des chars, tels ces Jong du Nord que l'on voit en 713 attaquer Tcheng et ces Ti auxquels Tsin a affaire en 540, dans le Chan-si central (4). Ces derniers étaient des montagnards ; d'autres Barbares, ceux de la Houai, par exemple, vivaient dans les marécages. Sans doute, ni les uns ni les autres, quand ils surgissaient brusquement, ne venaient-ils de bien loin. Si les Barbares des Quatre Mers pouvaient intervenir si aisément dans les seigneuries centrales, c'est apparemment qu'au long des marais et des bois ils connaissaient des cheminements propres aux marches de surprise ; c'est aussi que, dans les zones incultes, isolant, comme autant d'îlots, les seigneuries juchées sur les rebords des plateaux et les collines, ils trouvaient comme des relais et des points d'appui dans les établissements occupés par des populations sauvages.

Ces établissements, au cœur de la Chine, étaient nombreux. En 720, on voit un prince de Lou (5) renouveler une alliance conclue par son père avec des Jong qui habitaient dans la région marécageuse séparant le Ho-nan du Chan-tong, aux abords de la petite seigneurie de Ts'ao. En 669, Ts'ao fut attaqué par des barbares Jong. Lou attaqua des Jong en 667 (6). En 643, les Jong commettent des méfaits dans le domaine royal : on ne

(1) *Ibid.*, 286 et 290. — (2) *Ibid.*, 312. — (3) *Ibid.*, 326, 357, 484, 498, 515.
(4) *Tso tchouan*, C, t. I, 50, et t. III, 28. — (5) *Tso tchouan*, C, t. I, 13.
(6) *Ibid.*, p. 187 et 139.

sait d'où ils venaient (1). Mais quand, en 648, les Ti attaquèrent le roi, ils furent aidés par les Jong de Yang-kiu : ceux-ci étaient fixés dans la région de Lo-yang, aux environs mêmes de la capitale (2). En 637, les Jong de Lou-houen, établis dans la haute vallée de la Yi, affluent de la rivière de Lo-yang, donnent de l'ouvrage aux princes de Ts'in et de Tsin; on les voit, en 605, attaqués par le prince de Tch'ou : c'est qu'ils sont les maîtres d'une région de cols et de passages entre les affluents de la Lo et les vallées hautes des tributaires de la Han (3). A l'ouest, se trouvent les Jong Man qui occupent les têtes des vallées descendant vers la Houai. A l'est, près de la montagne sainte du Centre (Song chan), sont fixés d'autres Barbares, les Yin-jong : ils attaquent la capitale en 532 (4). En 618, Lou fait un traité avec les Lo-jong ; ceux-ci habitaient entre Yi et Lo, plus près encore de la capitale (5). Encerclés au sud par différentes tribus Jong, les rois Tcheou, au nord de leur domaine, se heurtaient encore à d'autres Barbares, les Mao-jong, qui les battirent en 589 (6) ; ceux-ci habitaient les régions basses du Chan-si méridional. On le voit : les Quatre Mers de Barbares, loin qu'il faille les chercher aux frontières idéales de la Chine, jouxtaient les portes de la ville royale.

3° *Les pays de la périphérie.* — Tout autant que le domaine des Tcheou, les États féodaux étaient comme des bastions enserrés par des établissements barbares.

Prenons pour exemple l'État de Tsin, destiné à une grande fortune et qui peut-être eût réalisé l'unité chinoise s'il ne s'était en 376 fragmenté en trois principautés rivales, Tchao, Han et Wei (les trois Tsin). Au début de la période *Tch'ouen ts'ieou*, le domaine de Tsin occupe dans le bas Chan-si un étroit pays, haut perché, à l'est du Fleuve Jaune, dans la région de la Fen. Ce pays dominait au sud les bas-fonds couverts en grande

(1) *Ibid.*, 312. — (2) *Ibid.*, 330.
(3) *Ibid.*, 575. *Tso tchouan*, C, t. III, 619. — (4) *Ibid.*, 163.
(5) *Tso tchouan*, C, t. I, 490. — (6) *Tso tchouan*, C, t. II, 3.

partie d'eaux stagnantes (marais de Tong et de Kong) qui s'étendent entre le Fleuve et le cours est-ouest de la Fen. Il y avait là une véritable brousse que hantaient les renards et les loups (1). Des Jong (Kiang-jong, Jong de Koua tcheou) y pullulaient, en relations avec les Li-jong qui, au delà du Fleuve, habitaient dans les bois au sud de la Wei en bordure du pays de Ts'in. Les princes de Tsin s'allièrent a ces Jong dès le milieu du VIIe siècle : le duc Hien eut pour femme une Li-jong et, en 626, les Kiang-jong aidèrent Tsin dans une guerre contre l'État rival de Ts'in (2). En 557, ces mêmes Jong gardaient assez de puissance et d'autonomie pour que leur chef pût obliger le seigneur de Tsin à le laisser assister à une assemblée de la Confédération chinoise (3). A l'est, à l'ouest et au nord, Tsin était entouré par les Ti. Le duc Hien (676-651), qui le premier étendit les frontières de Tsin, avait, avant d'épouser une femme Li-jong, épousé une femme Ti. Elle fut la mère du duc Wen, le grand Hégémon ; son frère, Tchao Tch'ouei en fut le principal conseiller. Tchao Tch'ouei est l'ancêtre des seigneurs de Tchao, le principal des États sortis de Tsin (4). La sœur de Tchao Tch'ouei, mère du duc Wen, était une Ti ou plus exactement une Ti *Hou* ou Ti *Jong*. Les Ti Jong (Jong-ti) ne sont autres, paraît-il, que les Grands Jong (les noms donnés aux Barbares ont, on le voit, une valeur indéterminée) qui résidaient dans le nord du Chen-si, l'ouest et le nord du Chan-si : ils étaient les maîtres du cours du Fleuve en amont des défilés de Long-men et séparaient Tsin de l'État qui fut son rival victorieux, l'État de Ts'in. Au nord, les Ti occupaient, avec le bassin de T'ai-yuan, les parties hautes du Chan-si et commandaient les défilés qui mènent aux plaines du Tche-li : ils isolaient Tsin et Yen. Au sud-est, dans la région des monts T'ai-hang résidaient les plus puissantes des tribus Ti, les Ti Rouges qui

(1) *Ibid.*, 293, et t. III, 504. — (2) *Tso tchouan*, C, t. I, 431.
(3) *Tso tchouan*, C. t. II, 291.
(4) *SMT*, IV, 259 et 283; *SMT*, V, 12.

prétendaient dominer les autres, les Ti Blancs (1). Les Ti Rouges séparaient Tsin des seigneuries de Wei et de Ts'i. Le duc Wen et Tchao Tch'ouei eurent tous deux, parmi leurs femmes, une Ti Rouge, de la tribu des Tsiang-kao-jou (2).

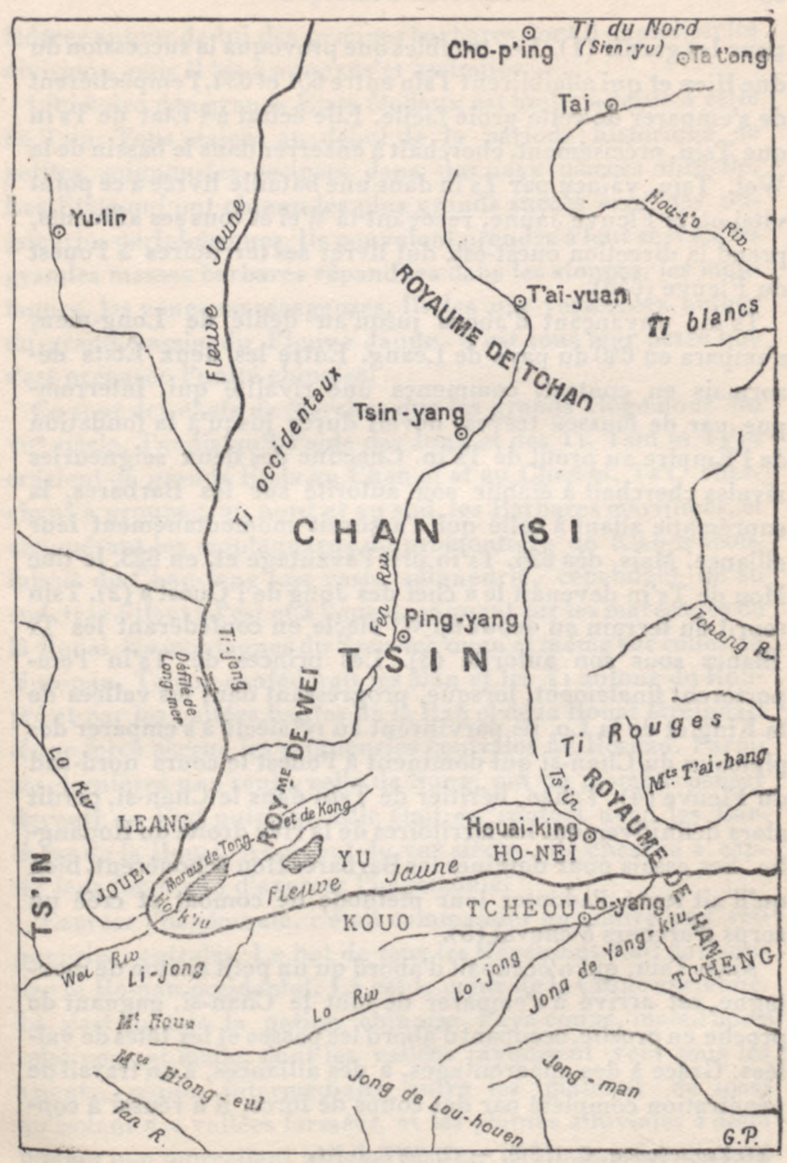
Grâce à un jeu d'alliances avec les tribus barbares qui l'encerclaient, Tsin parvint à entrer en contact avec les autres seigneuries. Son effort semble avoir d'abord porté sur le sud. Dès la première moitié du VII[e] siècle, le duc Hien, allié aux Jong, s'empara des petites seigneuries de Kouo et de Yu (654) situées dans la boucle du Fleuve, aux frontières du domaine royal (3). Dès lors son influence s'exerce sur tout le cours moyen du Fleuve Jaune jusqu'au Ho-nei (la partie du Ho-nan placée au nord du Houang-ho). De ce côté, le contact avec l'État de Wei devint intime, lorsque le duc Wen eut acquis le Ho-nei, que les Tcheou lui cédèrent en 635 pour le payer de sa protection contre les Ti. Tsin put dès lors intervenir dans les querelles des seigneuries de Tcheng et de Song et balancer dans le Ho-nan l'influence grandissante des princes de Tch'ou. Du même coup les progrès de Tsin sur le moyen Fleuve Jaune tendaient à isoler des seigneuries centrales les Ti Rouges. Ceux-ci, et en particulier un de leurs groupes, les Ti Géants, exercent pendant longtemps une forte pression sur les seigneuries de l'Est. Ils avaient attaqué Song au milieu du VIII[e] siècle, Ts'i, Lou et Wei au début du VII[e] (4). Dès 660, le duc Hien, profitant des rivalités entre Ti Blancs et Ti Rouges, attaqua ces derniers dans leurs repaires montagneux du Chan-si de l'Est (Tong chan) (5). La conquête définitive eut lieu au début du VI[e] siècle (de 600 à 592). Elle fut précédée par une entente avec les Ti Blancs. L'un des chefs des Ti Rouges avait alors pour femme une princesse de Tsin (6). Après cette victoire, l'État de Wei ne fut plus qu'une dépendance de Tsin. Restait à s'emparer des

(1) *Tso tchouan*, C, t. I, 606. — (2) *SMT*, IV, 283.
(3) *Tso tchouan*, C, t. I, 253. — (4) *SMT*, IV, 115. — (5) *SMT*, IV, 261.
(6) *Tso tchouan*, C, t. I, 592, 593, 606, 654, 660.

passages du nord vers le Tche-li. La première étape fut la conquête du haut bassin de T'ai-yuan dans le Chan-si moyen. Elle fut réalisée en 540. « Pour combattre dans ces parages étroits et escarpés » contre des fantassins, Tsin dut réformer sa tactique et obliger, non sans peine, ses nobles guerriers à se transformer en piétons (1). Il vainquit et se rendit maître du grand bassin marécageux aux champs couverts de salpêtre (Ta lou) où la tradition plaçait la capitale de la dynastie Hia. Il partit de là, au milieu du ve siècle, pour conquérir le royaume barbare de Tai (région de Ta-t'ong) dont les princes avaient un chien pour ancêtre Ce pays, riche en chevaux, contrôlait tous les passages vers les hautes plaines du Tche-li : ses possesseurs pouvaient peser sur l'État septentrional de Yen. La conquête fut le fait d'un descendant de Tchao Tch'ouei, Tchao Siang-tseu, dont la sœur avait épousé le prince de Tai. Elle avait été préparée, dès le début du vi^e siècle, par une pointe hardiment poussée au nord dans le territoire des Sien-yu (Ti du Nord) (2). L'expédition, commencée en 529 par un simple raid, fut continuée l'année suivante à l'aide d'une armée munie d'un matériel de siège. Poursuivie en 526, elle ne se termina qu'en 519. Tsin entrait dès lors en contact avec les peuples de la steppe septentrionale (3).

La domination sur les pays de l'ouest fut plus difficile à acquérir et surtout à conserver. Dès le début du viie siècle, Tsin touchait au Fleuve, bâtissait des places fortes sur ses bords et cherchait à prendre pied sur la rive droite (4). Il nouait des relations avec les Jong du sud de la Wei, tandis qu'au nord du bassin de la Wei il pratiquait une politique d'alliance avec les seigneurs de Leang. Ceux-ci, établis dans l'angle formé par le Fleuve et la Lo, essayaient de progresser au nord, vers la grande boucle septentrionale du Houang-ho. Ils élevaient des murailles et bâtissaient des villes sans avoir assez de monde

(1) *Tso tchouan*, C, t. III, 28. — (2) *Ibid.*, 197.
(3) *Ibid.*, 238, 253, 343 et suiv. — (4) *SMT*, IV, 266.



Carte pour servir à l'histoire du pays de Ts'in.

pour les garnir (1). Les troubles que provoqua la succession du duc Hien et qui affaiblirent Tsin entre 651 et 634, l'empêchèrent de s'emparer de cette proie facile. Elle échut à l'État de Ts'in que Tsin, précisément, cherchait à enserrer dans le bassin de la Wei. Tsin, vaincu par Ts'in dans une bataille livrée à ce point vital où le Fleuve Jaune, recevant la Wei et tous ses affluents, prend la direction ouest-est, dut livrer ses territoires à l'ouest du Fleuve (645).

Ts'in, s'avançant d'abord jusqu'au défilé de Long-men, s'empara en 640 du pays de Leang. Entre les deux États désormais en contact, commença une rivalité qui, interrompue par de fausses trêves, devait durer jusqu'à la fondation de l'Empire au profit de Ts'in. Chacune des deux seigneuries rivales cherchait à établir son autorité sur les Barbares, la suprématie allant à celle qui s'assurait momentanément leur alliance. Mais, dès 626, Ts'in prit l'avantage et, en 623, le duc Mou de Ts'in devenait le « chef des Jong de l'Ouest » (2). Tsin reprit du terrain au début du VIe siècle en confédérant les Ti Blancs sous son autorité (3). Les princes de Ts'in l'emportèrent finalement, lorsque, progressant dans les vallées de la King et de la Lo, ils parvinrent au IVe siècle à s'emparer des plateaux du Chen-si qui dominent à l'ouest le cours nord-sud du Fleuve (4). Tchao, héritier de Tsin dans le Chan-si, perdit alors définitivement les territoires de la rive droite du Houang-ho. Ses essais pour dominer les Barbares Hou échouèrent, bien qu'il ait tenté d'adopter leur méthode de combat et créé un corps d'archers à cheval (5).

Ainsi Tsin, qui n'occupait d'abord qu'un petit canton de montagne, est arrivé à s'emparer de tout le Chan-si, gagnant de proche en proche, occupant d'abord les passes et les têtes de vallées. Grâce à des apparentages, à des alliances, à un travail de pénétration complété par des coups de force, il a réussi à con-

(1) *Tso tchouan*, C, I, 319. — (2) *SMT*, II, 41.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 593. — (4) *SMT*, II, 63. — (5) *SMT*, V, 81.

fédérer autour de lui des groupes barbares dont il exploitait les divisions, puis il les a annexés et assimilés.

L'histoire des grands États féodaux est toute pareille à celle de Tsin. Tous étaient au début de la période historique de petites seigneuries recluses dans des pays d'accès difficile. Les États qui ont obtenu les plus grands succès sont des seigneuries périphériques. Ils pouvaient prendre à leur service les grandes masses barbares répandues dans les steppes, les montagnes, les zones marécageuses. Ils les ont resserrées autour du grand bassin du Fleuve Jaune. C'est sous leur pesée que s'est préparée l'unité chinoise.

Ce sont des chefs de Marches que les grands Hégémons du VIIe siècle. Tandis qu'à l'aide des Jong et des Ti, Tsin et Ts'in créaient de grands États au Chan-si et au Chen-si, Ts'i, cherchant à grouper, au nord et au sud, les Barbares maritimes, et conquérant les montagnards du promontoire de Kiao-tcheou, faisait du Chan-tong une vaste seigneurie, cependant qu'au sud, travaillant à l'est et à l'ouest, gagnant sur les marécages de la Houai, les montagnes du Sseu-tch'ouan et même sur celles du Yun-nan, Tch'ou confédérait les Man et les Yi autour du Hou-pei et par les vallées hautes de la Han et de la Houai étreignait d'une force accrue les seigneuries centrales du Ho-nan. Parmi ces dernières une seule, celle de Song, put un moment penser devenir un État puissant. Elle était en contact avec les Barbares de la Houai. Au début du VIIe siècle, elle chercha à capter leur force afin d'exercer l'hégémonie.

Exercer l'hégémonie, c'était commander en maître aux seigneuries centrales. Le but de tous les Hégémons était de dominer le Ho-nan occidental. Là est le cœur de la Chine ancienne. Là s'est formée la nation chinoise. Pays coupé, mais d'accès relativement facile, dont les vallées rayonnent vers tous les orients, région intermédiaire entre les plateaux de loess qu'isolent des vallées fermées, et les plaines alluviales à demi noyées que morcellent les marécages, le Ho-nan fut d'abord

partagé entre des seigneuries minuscules et de faibles tribus barbares. Tout autour, dans des régions plus vastes et sans doute garnies de populations moins denses et plus mouvantes, de grands États se formèrent, s'agrandissant d'abord vers l'extérieur, cherchant (on l'a vu par l'exemple de Tsin) à couper les communications de leurs rivaux avec les Barbares, s'efforçant mutuellement de se tourner, exerçant les uns sur les autres une pression par derrière, exerçant tous une pression convergente sur les seigneuries centrales : tous projetaient de les conquérir. Ainsi a été réalisé un amalgame. Tandis qu'au centre se créait la nation chinoise, à la périphérie s'élevaient des États qui, se proposant d'annexer le centre de la Chine, finirent, eux aussi, par devenir chinois.

III

Formation d'unités provinciales.

On peut, en rapprochant quelques faits, deviner l'importance du mouvement d'unification qui s'est poursuivi pendant la période féodale. En 478, dans le Ho-nan, les habitants de la ville de Jong-tcheou (ou Jong-tch'eng : *ville des Jong*) se révoltèrent contre leur seigneur, prince de Wei, qui avait osé les traiter de Barbares (1). Sans doute le prince jugeait-il leur assimilation incomplète ; mais eux se prétendaient et se sentaient Chinois. Quelques années auparavant (500), les gens de Lai, dans le Chan-tong, qui étaient en contact avec Ts'i depuis au moins un siècle, et qui furent conquis, incorporés, déplacés dès 566, étaient encore considérés comme de simples Barbares, dansant des danses sauvages (2). Telle était l'opinion de ceux qui prétendaient représenter l'esprit de la vieille Chine ; mais les princes de Ts'i ne devaient point encore mépriser les Barbares de Lai, car eux-mêmes, à cette époque, commençaient à

(1) *SMT*, IV, 210. — (2) LV, 172 et suiv.

peine à s'enquérir des rites. En revanche, dès la fin du IVe siècle, Ts'i était célèbre par sa haute culture et la faveur qu'il témoignait aux savants. « Ils se comptaient (à Ts'i) par centaines; ils (y) furent près de mille (1). »

Si le Ho-nan est la *Fleur centrale* (*Tchong houa*), c'est dans les provinces marginales que s'est épanouie la civilisation chinoise. C'est là que, dans les fédérations plus ou moins stables réunies autour d'un chef puissant, fut senti avec force l'orgueil d'être Chinois; c'est là qu'on prit conscience d'une supériorité sur les Barbares et des devoirs qu'elle imposait. Au début du VIIe siècle, pendant la grande lutte contre les Ti surgis de toutes parts, Kouan Tchong, ministre de Ts'i, énonça le principe que tous « les Chinois (*tchou Hia*) sont des parents » (2). Alors, et souvent à frais communs, furent construits des murs de défense contre « les Barbares (qui) sont des loups d'une insatiable avidité ». Tels, par exemple, les remparts construits en 658 à Hing (dans le Tche-li) par les soldats de Ts'i, de Song et de Ts'ao, ou encore ceux qu'édifièrent à Wei (nord du Ho-nan), en 648, les princes fédérés autour de l'Hégémon de Ts'i (3).

Anciennement une seigneurie se composait d'une ville murée entourée d'une banlieue que protégeaient d'autres murailles. A l'intérieur étaient les champs cultivés, au delà les régions incultes, monts boisés, marais couverts de joncs et de broussailles. La ville seigneuriale servait de refuge et, selon leur éloignement, les habitants étaient soumis à des corvées ou à des droits plus ou moins lourds. Seuls les habitants du domaine muré (*fong t'ien*) contribuaient au mariage des filles du seigneur (4). Les seigneuries excentriques qui grandissaient en assimilant des Barbares repoussèrent au loin leurs frontières murées. Une pièce du *Che king* attribuée à la fin du VIIe siècle célèbre la construction d'une muraille destinée à

(1) *SMT*, V, 258, 260. — (2) *Tso tchouan*, C, t. I, 209. — (3) *Ibid.*, 231 et 284. (4) *Tso tchouan*, C, t. III, 323 et 667.

arrêter les nomades du Nord (1). Pareilles constructions se multiplièrent. Les nouvelles murailles eurent surtout pour objet de défendre les grands États contre les Barbares qu'une seigneurie rivale cherchait à jeter sur eux pour les prendre à revers. Quand Ts'in, par exemple, au début du IV[e] siècle, édifia un long mur au Kan-sou, il voulait protéger, contre des tribus non soumises, des territoires nouvellement conquis, mais sa progression dans ces territoires s'explique par le désir de ne point se laisser déborder par les États, héritiers de Tsin, qui, eux aussi, allongeaient vers le nord leurs domaines (2). Aussi Wei (l'un des trois Tsin) riposta-t-il, en 353, en fortifiant les bords de la Lo : sa muraille alla jusqu'au coin nord-est de la grande boucle du Houang-ho. De même le roi Wou-ling de Tchao (325-299) éleva un long mur au nord du Chan-si. Tchao bâtit aussi des fortifications pour se défendre de Wei (en 333) ainsi que d'autres, à l'est, pour se défendre contre Yen, État du Tche-li (en 291) (3). Dès 369, le prince de Tchong-chan, autre État du Tche-li, avait bâti une muraille qui le protégeait de Tchao. De même, dès la fin du V[e] siècle, le roi Siuan de Ts'i avait élevé un mur de plus de mille *li* qui semblait s'opposer aux incursions des Barbares de la Houai, mais qui, en fait, l'isolait de Tch'ou (4). Enfin Tch'ou de son côté avait bâti au nord-ouest du Hou-pei les murailles de Fang : elles marquaient les limites de ses progrès vers les seigneuries centrales (5).

On voit par quel procédé les pays chinois se donnèrent de véritables frontières. Tandis que, sous la pression des Marches, s'opérait l'amalgame des populations, des unités provinciales se créaient. Il se forma d'abord une civilisation chinoise et des provinces chinoises. Enfin, dans les pays neufs du pourtour de la Chine ancienne, des États tentèrent de s'organiser.

Sur la création des services publics et des domaines d'État,

(1) *Che king*, C, 188. — (2) BEFEO, III, 222, note 4; *SMT*, II, 61; V, 71. (3) *SMT*, V, 64, 154, 58. — (4) *SMT*, IV, 406. — (5) *SMT*, III, 218.

nous ne possédons que des renseignements très médiocres. Fait remarquable, ils proviennent presque uniquement des seigneuries qui exercèrent l'hégémonie. Il est visible que les principales ressources des grandes seigneuries furent tout d'abord tirées des contributions fournies par les seigneurs confédérés. C'est ainsi que l'on voit à plusieurs reprises Tcheng se plaindre des lourds tributs exigés par Tsin. Ils consistaient en présents d'étoffes et de chevaux. Ils comprenaient aussi des corvées (1). Les grands princes cherchèrent à s'assurer des revenus moins précaires. Ts'i passe pour avoir (dès le xe siècle, dit-on) « fait fleurir partout le travail des artisans et des marchands et (pour avoir) favorisé le commerce avantageux des poissons et du sel » (2). Sous le règne du duc Houan (685-643), le premier des Hégémons, Kouan Tchong, réformant le gouvernement, « institua un bénéfice sur la monnaie, le poisson et le sel, afin de secourir les pauvres et de rétribuer les hommes sages et capables » (3). Une œuvre attribuée à Kouan Tchong nous montre ce sage ministre et son duc attentifs aux questions de mines, de métallurgie, de monnaie (4). En 521, il existait à Ts'i une administration assez complexe. Les monopoles des produits forestiers, des produits des lacs, de ceux des marais, et enfin, le monopole des parcs à coquillages et des salines étaient répartis en différents services (5). A Tsin, les monts, les marais, les forêts et les salines étaient aussi « les trésors de l'État » (6). Les salines semblent avoir constitué le principal de la richesse nationale. Les mines devaient aussi y contribuer. Tch'ou avait des réserves de cuivre où il pouvait puiser pour acquérir l'alliance de Tcheng (641) (7). Tsin possédait du fer : on le voit en 510 imposer à chacun de ses

(1) *Tso tchouan*, C, II, 411, 571. — (2) *SMT*, IV, 40. — (3) *SMT*, IV, 49.

(4) Le *Kouan tseu*, qui utilise quelques données anciennes, est une œuvre où l'on sent l'esprit des administrateurs du temps des Han.

(5) Le document principal est dans le *Tso tchouan*, C, III, 323.

(6) *Tso tchouan*, C, II, 56. — (7) *Tso tchouan*, C, I, 317.

sujets une contribution d'un boisseau de minerai (1).

A partir du moment où les seigneuries englobèrent dans leurs frontières murées les terrains qui, jadis simples marches, entouraient les murs de leur banlieue, il est probable que de grands travaux furent entrepris pour transformer en biens nationaux les forêts de montagnes et les fonds boueux. C'est là que la mythologie politique plaçait les repaires des démons contre lesquels le seigneur, à l'aide d'armes magiques, protégeait son peuple (Démons et Barbares se ressemblent fort). Il y a des chances que les travaux d'assainissement dont la gloire est reportée à de lointains ancêtres, aient été le fait de seigneurs assez riches et assez bien outillés pour fournir à leurs paysans de nouveaux champs de culture. Ces travaux exigeaient une main-d'œuvre abondante et des techniciens habiles. Ils effrayaient les esprits routiniers. Les entreprendre, croyait-on, était mettre la seigneurie en danger. Nous avons, sur ce point, un document significatif. « Le prince de Han, voyant que Ts'in réussissait dans ses entreprises, voulut l'épuiser... Il lui envoya donc un ingénieur hydrographe... Celui-ci conseilla traîtreusement au prince de Ts'in de percer un canal qui mènerait les eaux de la rivière King à partir de la montagne Tchong à l'ouest et depuis Hou-k'eou, tout le long des monts du nord, pour les déverser à l'est dans la rivière Lo. Le parcours devait être de plus de trois cents *li*. On se proposait de se servir du canal pour l'irrigation des champs. Les travaux étaient à moitié exécutés quand la ruse fut découverte (2). » Ts'in eut l'audace de persévérer : il y gagna de transformer en terres arables les marécages qui occupaient une bonne part de son domaine : « Quand le canal fut achevé, on s'en servit pour emmener les eaux stagnantes, et pour irriguer les champs couverts de salpêtre sur un espace de quatre millions d'arpents... Alors le pays à l'intérieur des passes

(1) *Tso tchouan*, C, III, 456. — (2) *SMT*, III, 523.

(Ts'in) devint une plaine fertile, et il n'y eut plus de disettes. Ts'in fut à cause de cela riche et puissant et, en définitive, il conquit les seigneurs (1). » De même Si-men Pao (entre 424 et 387) enrichit le pays de Wei en drainant et irriguant la région du Ho-nei entre le Fleuve Jaune et la rivière Tchang (2).

On aimerait avoir plus de renseignements sur les grandes entreprises d'État qui firent de la Chine un pays de culture continue, et qui lui permirent d'être un pays de population homogène. Il y a lieu de présumer qu'elles datent du temps des Royaumes combattants et sont l'œuvre d'une époque que l'histoire traditionnelle présente comme une ère d'anarchie. Le fait que ces entreprises passèrent pour folles et ruineuses indique combien était neuve et mal assise la conception d'États grands et actifs.

Au reste, tout ce qui tendait à donner quelque force à un pouvoir central était envisagé comme une innovation impie. Nous connaissons aussi mal que l'œuvre des techniciens celle qu'accomplirent les légistes. Il se fit assurément pendant la période des Royaumes combattants de grands travaux législatifs. Nous ne savons rien de précis sur eux, sinon les résistances et les critiques qu'ils inspirèrent. Plusieurs codes furent édictés à la fin du VIe siècle, celui de Tcheng en 535, celui de Tsin en 512 (3). Ils furent gravés sur des chaudières. L'histoire commence par affirmer que la fonte de ces chaudrons devait amener les pires calamités. Elle devait, par exemple, faire apparaître au Ciel l'Etoile du Feu. Après quoi l'histoire constate qu'en effet la capitale de Tcheng fut détruite par l'incendie (4). Ainsi fut puni le crime reproché aux novateurs. Il consistait à prétendre remplacer la coutume par la loi. Il semble que les légistes voulaient augmenter l'importance des règlements et accroître la puissance de l'administration princière.

(1) *Ibid.* — (2) *SMT*, III, 511. — (3) *Tso tchouan*, C, III, 116 et 457.
(4) *Tso tchouan*, C, III, 119 et 122.

Ils ne se bornèrent sans doute pas, comme on les en accuse, à aggraver les châtiments, mais il est vraisemblable qu'en matière législative les progrès de l'idée d'État se traduisirent d'abord par une réglementation plus stricte et plus sévère des crimes de lèse-majesté. Les codes cherchaient apparemment à réduire la puissance des aristocraties locales et des *associations* privées. Les innovations administratives de Tseu-tch'an à Tcheng furent considérées comme des attentats aux droits privés : « Prenons nos vêtements, nos chapeaux, cachons-les bien ! Prenons nos terres, *associons-nous* (pour les défendre) ! Qui tuera Tseu-tch'an ? nous aiderons ce libérateur ! » Mais la plèbe semble avoir assez vite reconnu les bienfaits de l'intervention de l'État : « Nous avons des enfants, des jeunes gens ; Tseu-tch'an les instruit ! Nous avons des terres ; Tseu-tch'an les rend fertiles ! Quand Tseu-tch'an mourra, qui lui succédera (1) ? »

Aucun des grands États chinois, avant les Ts'in, ne sut ruiner l'aristocratie. La seule tentative intéressante dans ce sens fut faite à Tsin et réussit médiocrement. Le duc Hien de Tsin avait essayé d'encercler Ts'in, par le sud et le nord, en dominant les Li-jong et le pays de Leang. Ts'in ne put briser la tenaille qu'en profitant des troubles qui affaiblirent son rival à la mort du duc Hien. Plusieurs branches de la famille princière se disputèrent le pouvoir et Ts'in, les protégeant tour à tour, put conclure d'avantageux traités. On décida alors à Tsin de ne plus assigner de charges et de domaines aux fils des princes (2). Cependant l'idée de faire de l'État entier le domaine direct du seigneur était trop révolutionnaire pour ne point paraître impraticable. Le duc Tch'eng (605-598) maintint le principe adopté, mais il donna des charges et assigna des terres sinon à ses parents, du moins à ses grands dignitaires. Il eut soin, il est vrai, de ne point en réserver l'héritage aux

(1) *Tso tchouan*, C, II, 561. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 578.

fils aînés de ceux-ci. Sans doute espérait-il empêcher, par la division des apanages, la fondation de familles aussi puissantes que l'avaient été les familles issues de la maison princière (1). En fait, à chaque conquête, on ne put éviter de distribuer les terres aux chefs d'armées victorieux (2). Six grandes familles s'élevèrent. Elles réussirent, en 514, à exterminer les branches cadettes de la maison ducale. Les princes de Tsin s'efforcèrent d'entretenir entre ces familles un état de rivalité. Elles se combattirent, en effet, mais, réduites à trois (Han, Wei, Tchao), finirent par évincer les ducs et se partager le territoire de Tsin (403). Notons que Tchao conserva la plus grande partie (tout le nord) du Chan-si, Han et Wei se partageant le bas Chan-si et les conquêtes de Tsin dans le Ho-nan.

La période féodale a abouti moins à édifier des États qu'à faire surgir des unités provinciales. Les provinces dont les contours commencent alors à s'ébaucher participent toutes à une même civilisation. La nation chinoise est en voie de formation, la terre chinoise en voie d'aménagement. Il reste à créer la Chine. Il reste surtout à constituer un État chinois.

(1) *SMT*, IV, 321. — (2) *SMT*, V, 133 et 24.

CHAPITRE III

L'EMPIRE

I

La fondation de l'unité impériale.

1° *L'œuvre des seigneurs de Ts'in.* — Aux premiers siècles de la période *Tch'ouen ts'ieou* cesse l'isolement politique. Pour s'opposer aux razzias des Jong et des Ti ou, encore, pour réprimer les désordres intérieurs d'une seigneurie, des ligues momentanées se forment, peu puissantes et instables. Elles se nouent et se dénouent au gré des besoins du moment. Elles répondent à des intérêts de canton. Elles se proposent le maintien du *statu quo* local. Alors semble régner le principe de l'entr'aide féodale.

A la fin de la même période, ce sont des intérêts provinciaux qui commandent la diplomatie. Il semble que l'on voit apparaître une sorte de politique des grandes puissances. Celles-ci, déployant dans les Marches le meilleur de leur activité, s'accroissent excentriquement et assimilent des forces neuves. A l'intérieur de la Confédération, elles tendent à organiser des zones d'influence. De là l'importance que paraissent alors avoir dans les événements politiques les petites principautés du centre, telles que Lou, Tcheng et Song. Elles ne sont pourtant que les clientes des grandes puissances excentriques. Ces dernières préfèrent bien souvent accroître le territoire de leurs protégées et ne pas trop s'étendre elles-mêmes dans la Chine centrale. En ce temps, la diplomatie paraît rechercher l'équilibre. Elle tend à organiser, au moyen d'assem-

blées périodiques, un certain état de bonne entente et une espèce de concert.

Au début de la période des *Royaumes combattants*, les principautés excentriques sont arrivées à créer des domaines provinciaux qui, sans avoir encore des frontières bien précises, commencent à se toucher. Au même moment apparaît la pratique des alliances entre grandes Puissances. Tsin, qu'inquiète l'avance de Tch'ou dans le Ho-nan, n'a aucun moyen de peser directement sur lui, s'il ne veut pas le combattre de front dans le Ho-nan même. Il se sert alors de Lou, son client oriental, pour entrer en relation avec la principauté barbare de Wou. Celle-ci, du Kiang-sou et du Ngan-houei, où elle est établie, peut, sur sa gauche, menacer Tch'ou et limiter la progression de cet Etat vers le Ho-nan de l'est (584 av. J.-C.) (1). Wou, à qui des missions militaires de Tsin apprennent à combattre, remporte en 506 une grande victoire sur Tch'ou. Mais Tch'ou a préparé une riposte. Dès 505, les princes de Yue (Tche-kiang) prennent Wou à revers, arrêtent ses succès et, enfin, en 473, le détruisent. Tch'ou, s'il a échappé à un danger pressant, n'a fait que changer de rival. Il doit employer toutes ses forces contre Yue (339-329). Il arrive à lui arracher l'ancien territoire de Wou, puis le rejette vers le sud. Ces événements ont détourné vers l'est l'activité de Tch'ou au moment même où celle de Tsin (arrêté à l'ouest par Ts'in) se dirigeait aussi vers les contrées orientales. D'où l'importance politique momentanée des pays du nord-est, Ts'i, dans le Chan-tong et, puissance nouvelle, Yen dans le Tche-li. La politique est alors menée par les Six Royaumes, Tch'ou, Ts'i et Yen, plus les trois États héritiers de Tsin (les trois Tsin), Tchao, Han et Wei, cependant qu'à l'ouest grandit la puissance de Ts'in. Cette période est celle des ligues du nord au sud (*Ho-tsong*) et des ligues de l'ouest à l'est (*Lien-heng*). [*Tsong* désigne la chaîne,

(1) *SMT*, IV, 5.

et *Heng*, la trame d'un tissu ; *Heng-tsong* se dit aussi des sillons qui se coupent perpendiculairement.] Au début de la période des Ligues du nord au sud et de l'ouest à l'est (IVe et IIIe siècles), les confédérations des grandes puissances sont momentanées. Elles visent à limiter les succès de l'un des grands royaumes. Ceux-ci cherchent à se couper mutuellement la route. Leurs ligues sont des entreprises de barrage (1).

Vers la fin de la période, la lutte paraît se circonscrire entre Ts'in et Tch'ou. Tch'ou préside aux ligues du nord au sud qui visent à s'opposer aux progrès de Ts'in. Ces ligues du nord au sud tendent surtout à maintenir momentanément le *statu quo*. Elles semblent impliquer une politique fondée sur le principe du fédéralisme. Ts'in, en pratiquant le système *Lien-heng* (ces mots arrivent à désigner non plus des ligues, mais une extension de l'ouest à l'est), paraît au contraire inaugurer une politique d'annexion visant à l'absorption complète de toutes les seigneuries et à la création d'un État centralisé. La politique de Ts'in l'emporta. Elle aboutit à la fondation de l'Empire chinois.

Ts'in avait eu des débuts très modestes. Ce fut d'abord une toute petite seigneurie établie, dans le Chen-si moyen, sur les bords de la Wei. Entourée de tous côtés par les Barbares, elle fut menacée d'être prise entre les pinces que Tsin tendait pour l'enserrer au nord-est et au sud-ouest. L'étreinte de Tsin put être assez rapidement desserrée. Elle le fut dès que Ts'in, après avoir guerroyé contre les Jong de Tang-che (714) et de P'ong-hi (697), et annexé le petit État de Kouo (Kouo occidental, 687), se fut créé un couloir d'accès vers le grand coude du Fleuve (Ho-k'iu) et les seigneuries centrales du Ho-nan. Il devint dès lors difficile à Tsin de tourner, avec l'aide des Li-jong, Ts'in

(1) *SMT*, II, 226 : « Ils fondèrent la confédération du Nord au Sud, afin de rompre l'extension de l'Ouest à l'Est. »

par le sud-est (1). En 677, Ts'in lia des relations avec les seigneuries de Leang et de Jouei à l'ouest du Houang-ho. Il conquit le territoire des Jong de Mao-tsin et commanda un important gué du Fleuve, celui de Mao (2), puis il s'empara du pays de Leang (640) (3). Cette avance vers le nord-ouest le long du Houang-ho fut patiemment consolidée par un travail de pénétration dans les vallées hautes de la King et de la Lo. En 444, une victoire sur les Jong de Yi-k'iu ouvrit à Ts'in le Kan-sou et le haut Chen-si. Le danger d'être tourné par Tsin vers le nord-ouest cessa dès la fin du IVe siècle (4).

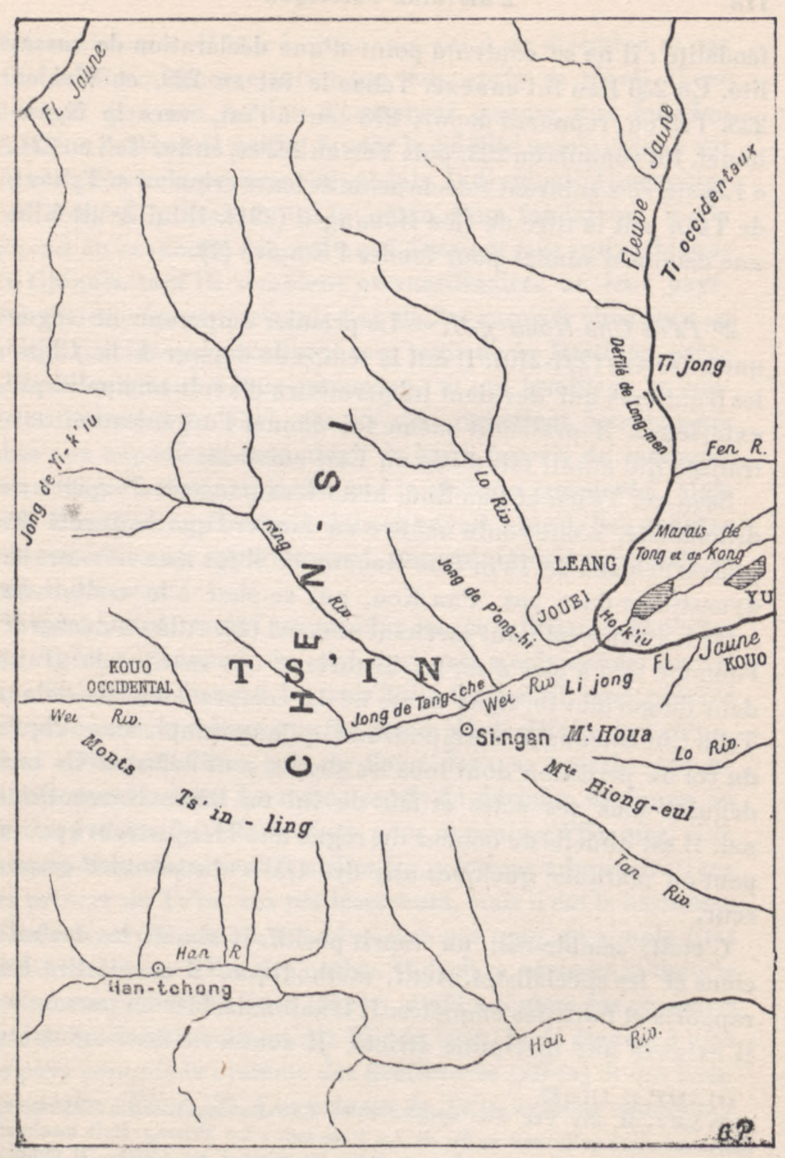
Moins que Tsin et Tch'ou, Ts'in intervint dans le Ho-nan. Une tentative pour dominer à Tcheng (630-628) fut rapidement abandonnée. Tcheng, qui commandait les passages vers les affluents orientaux de la Han (Hou-pei), fut, entre Tsin et Tch'ou, un terrain de luttes où les deux États s'usèrent mutuellement. Tcheng finit par être annexé par Han, l'un des trois Tsin, en 375. Le danger d'un enveloppement par le sud-est eût pu menacer à nouveau Ts'in, si Tsin n'eût été dès lors divisé en États qui ne surent point avoir une politique commune. A vrai dire, Ts'in avait d'avance paré à ce danger en procédant lui-même à un enveloppement par l'ouest du bassin de la Han. Le moment décisif fut celui où Tch'ou, que Tsin faisait à l'est attaquer par Wou, dut demander à Ts'in une alliance. Dès cet instant, tandis que Tch'ou commençait à glisser vers l'est, Ts'in put dominer tous les pays du sud-ouest. L'alliance accordée à Tch'ou date de 506 (5). Dès 475, Ts'in entre en relation avec le pays de Chou (Sseu-tch'ouan, région de Tch'eng-tou) et, occupant les cols de la chaîne des Ts'in-ling, pénètre par les hauts dans la partie orientale du bassin de la Han. En 441, la région de Han-tchong (Chen-si méridional) est disputée entre Tch'ou et Ts'in que l'on voit com-

(1) *SMT*, II, 19-21. — (2) *SMT*, II, 25. — (3) *SMT*, II, 35.
(2) *SMT*, II, 56. — (5) *SMT*, II, 51.

mencer à travailler sur le flanc occidental du Hou-pei. En 387, le pays de Chou est attaqué et la région de Han-tchong conquise (1). En 316, après avoir vaincu (318) une coalition des États du Nord (Han, Tchao, Wei, Yen et Ts'i) appuyés par les Hiong-nou (Huns), Ts'in s'empare du pays de Chou et, peu après, de celui de Pa (Sseu-tch'ouan méridional, région de Tchong-king) (2). Maître du Kan-sou, du Chen-si, du Sseu-tch'ouan oriental, Ts'in est devenu la grande puissance de l'Ouest. Il commence aussitôt la conquête de la Chine orientale.

Cette conquête fut vivement conduite. Ts'in avait organisé une armée légère et mobile : cavaliers et fantassins y dominaient. Les autres États continuaient à se servir de chars et menaient la guerre selon les règles de la tactique féodale. Ils faisaient de grandes démonstrations de force, puis licenciaient leurs troupes. Ts'in fit la guerre durement. « Il poursuivait les fuyards » et n'hésitait ni à tuer (« sur les flots de sang nageaient les boucliers ») ni à annexer (3). Ses adversaires, ou bien cherchaient à propitier la « Bête féroce » — ainsi nommaient-ils Ts'in — et, « à l'envi, les seigneurs rognaient des territoires pour les lui offrir », ou bien recouraient aux vieux stratagèmes politiques : complots, tentatives d'assassinat (4). Ts'in les laissa s'user. Le roi Tchao-siang (306-251) « détruisit » les Tcheou (le domaine royal s'était scindé en deux principautés : Tcheou orientaux et Tcheou occidentaux) en 256-249 ; mais sa mort, puis deux règnes éphémères et une régence firent marquer à Ts'in un temps d'arrêt. Le roi Tcheng, monté sur le trône en 247, dut à sa majorité (238) réprimer une révolte et ne put se débarrasser qu'en 235 de la tutelle de son ministre Lu Pou-wei (qui passait pour être son père véritable). En 234, il commença à mettre ses armées en campagne. Il agit aussitôt avec une rapidité décisive. Dès 233, le roi de Han « demandait à devenir sujet ». Mais Ts'in voulait en finir avec la

(1) *SMT*, II, 58. — (2) *SMT*, II, 72. — (3) *SMT*, II, 228. — (4) XVII, 155.



Carte pour servir à l'histoire du pays de Ts'in.

féodalité : il ne se contenta point d'une déclaration de vassalité. En 230 Han fut annexé. Tchao le fut en 228, et Wei en 225. Tch'ou, repoussé depuis 278 tout à l'est, vers le Nganhouei, fut conquis en 223, puis Yen en 222 et, enfin, Ts'i en 221. « Les six rois subirent tous la peine de leurs crimes » et Tcheng de Ts'in prit le titre de Che Houang-ti (221). Il lui avait fallu une dizaine d'années pour fonder l'Empire (1).

2° *Ts'in Che Houang-ti.* — Le premier empereur ne régna que onze ans (221-210). Il eut le temps de donner à la Chine les frontières qui devaient lui permettre d'avoir une politique extérieure. Il prétendit même lui donner l'organisation centralisée qui aurait fait d'elle un État puissant.

Sseu-ma Ts'ien et Pan Kou, historiens pénétrés d'esprit traditionaliste, n'ont voulu mettre en lumière que la dureté du gouvernement de Ts'in Che Houang-ti. Il fut mauvais, car sa dynastie ne dura pas. Pan Kou, qui se plaît à le traiter de tard, affirme qu'il fut méchant et cruel (2). Afin de dénigrer l'homme tout à leur aise, les historiens ont masqué la grandeur de son œuvre. Sans doute ne la comprenaient-ils point. Ts'in Che Houang-ti n'est, pour eux, qu'un exemple magnifique du roi de perdition dont tous les succès sont néfastes. Ils ont déguisé tous ses actes et fait de lui un héros conventionnel. Il est difficile de donner du règne une idée juste, et à peine peut-on marquer quelques-uns des traits du premier empereur.

C'était, semble-t-il, un esprit positif. Il aimait les techniciens et les spécialistes. Actif, méthodique, il savait lire les rapports et faire des enquêtes. Il tenait à décider en personne. Il exigeait une discipline stricte. Il conserva fidèlement les

(1) *SMT*, II, 117-122.

(2) *SMT*, II, 242 Pan Kou appelle Ts'in Che Houang-ti « *Lu* Tcheng », affirmant ainsi qu'il était le fils de *Lu* Pou-wei. « Lu Tcheng était mechant et cruel... Il assouvit ses passions et lâcha les rênes à ses désirs... Il sembla qu'il était en possession du prestige qui appartient à l'Homme saint. »

mêmes ministres. Il leur imposa une unité de direction et ses principes furent encore suivis par eux après sa mort. Il ne concevait pas son métier d'empereur comme une fonction rituelle et passive. Il voulut fonder la fidélité monarchique sur une religion de la personne impériale. Individualité énergique et entière, s'il y avait en lui le génie d'un fondateur, il s'y trouvait en revanche des traits qui devaient être antipathiques aux Chinois, tant ils semblent extraordinaires en leur pays. Le premier empereur n'avait rien de l'aventurier chanceux ou du sage placide qui paraissent tout tenir de la Destinée parce qu'ils doivent tout à leur entourage, et qui semblent se confier entièrement au Ciel, car ils s'en remettent pour chaque chose aux expédients hasardeux de leurs favoris du moment. Tels sont les héros nationaux que la gloire a consacrés. Mais Ts'in Che Houang-ti voyait clair et voyait grand. Ses qualités maîtresses furent, apparemment, une opiniâtreté raisonnée et l'esprit de suite.

Il dut à un plan suivi ses rapides succès militaires. Il n'attaqua Tch'ou, l'ennemi du sud, qu'après avoir vaincu ses rivaux immédiats du nord, les trois Tsin. Il attendit, pour réduire Ts'i et pousser vers l'est, que fût accomplie la défaite de Tch'ou. Ainsi évita-t-il d'être pris de flanc dans sa marche triomphante vers l'orient. Le même esprit de décision soutenue se retrouve dans les efforts faits pour organiser l'Empire. Che Houang-ti inventa peu. Il utilisa les créations administratives des princes de Ts'in, ses prédécesseurs, mais il eut la hardiesse de les concevoir comme valables, non pas pour un simple État féodal, mais pour l'Empire entier. Il déclara périmée la théorie des *vassaux-barrière* (*fan tch'en*), établis comme des remparts autour du domaine direct des Fils du Ciel (1). Il étendit à tous les pays conquis le système des préfectures (*Hien*) et des commanderies (*Kiun*) (2). Les princes de Ts'in avaient commencé

(1) *SMT*, II, 181, — (2) *SMT*, II, 20.

dès 687 à établir des préfectures dans les territoires annexés. La division en préfectures devint une règle en 350 (1). Mais l'usage persista de donner des apanages aux frères du prince (par exemple, il en fut distribué un en 286) (2), et on plaçait le plus souvent un seigneur inféodé à la tête d'un territoire nouvellement conquis. C'est ainsi qu'on laissa d'abord Chou à un prince du pays, puis on en fit l'apanage d'un prince de la maison de Ts'in : celui-ci fut, en 285, remplacé par un simple gouverneur (3). En 277, une nouvelle progression au Sseu-tch'ouan donna lieu à la création d'une commanderie, celle de K'ien-tchong (4). Sous le règne de Ts'in Che Houang-ti, après la révolte de Lao Ngai, marquis de Tch'ang-sin (238), il n'est plus question d'apanages. Toute conquête aboutit à créer des commanderies et des préfectures nouvelles. Plutôt que de conserver quelque chose des principes féodaux, l'Empereur préféra entrer en lutte avec les traditionalistes. Il décréta, en 221, que la Chine serait divisée en trente-six commanderies. En 213, il conserva cette organisation, bien que les critiques prétendissent qu'elle rendait incertain le maintien de l'ordre. Chaque commanderie eut à sa tête un administrateur civil (*Kiun-cheou*) et un gouverneur militaire (*Kiun-wei*) (5) ; un troisième personnage (le *Kien-yu-che* = surintendant) exerçait un pouvoir de contrôle (dont on sait mal l'étendue). Le principe de la collégialité fut la règle pour l'administration centrale. Ts'in Che Houang-ti ne laissa subsister aucun pouvoir qui fût entier ou autonome.

De toute la hiérarchie nobiliaire, il ne conserva qu'un seul titre, celui de marquis le titre de marquis semble correspondre à l'existence d'une noblesse de cour (6). La véritable noblesse fut constituée par le corps des fonctionnaires. Ceux-ci étaient répartis dans les vingt degrés d'une hiérarchie qui datait à Ts'in du IVe siècle, et que le premier empereur étendit à tout

(1) *SMT*, II, 65. — (2) *SMT*, II, 84. — (3) *SMT*, II, 78, note 2.
(4) *SMT*, II, 87. — (5) *SMT*, II, 132 et 531. — (6) *SMT*, II, 529.

l'Empire (1). A partir du quatrième degré, les nobles étaient exempts de corvées. La noblesse pouvait s'acquérir au moyen de dons faits à l'État, particulièrement en temps de disette. Elle était fondée sur la richesse et les services rendus plutôt que sur la naissance. Les sanctions, positives ou négatives, — promotions ou dégradations, — servirent de principes de gouvernement. Elles aidèrent à opérer un brassage des classes sociales et furent souvent utilisées pour aider au brassage des populations. Dès 286, on voit conférer des titres ou amnistier des crimes dans le but de peupler de gens de Ts'in un territoire conquis (2). Che Houang-ti pratiqua largement le système de la transportation inauguré par ses prédécesseurs. En 239, il transféra du Chen-si au Kan-sou tous les habitants d'une ville révoltée (3). L'année suivante, quatre mille familles furent, en guise de pénalité, transportées dans le Chou (Sseutch'ouan) (4). Il y eut de nouvelles déportations en 235 (5). Inversement, toutes les familles puissantes de la Chine durent venir habiter la capitale. On peut présumer que ces déplacements n'eurent point pour seules fins le désir de terroriser ou de posséder des otages. Il semble que Che Houang-ti ait consciemment visé au résultat qu'il atteignit en effet : hâter l'assimilation des populations diverses de la Chine. Certaines mesures législatives (que l'on étudiera dans un autre chapitre) manifestent l'intention de renforcer l'unification ethnique par l'unification des mœurs et du droit.

En même temps qu'il travaillait à créer le peuple chinois, l'Empereur travaillait à créer la Chine. A la suite des longues guerres des Six Royaumes, le pays était infesté de vagabonds et de pillards. En 216, comme l'Empereur, à fin d'inspection, se promenait incognito dans sa capitale, accompagné de quatre soldats seulement, il fut attaqué par des brigands. Il décida d'en purger l'Empire. En 214, il les réunit en masse et se servit

(1) *SMT*, II, 227. — (2) *SMT*, II, 84. — (3) *SMT*, II, 106. — (4) *SMT*, II, 112. (5) *SMT*, II, 116.

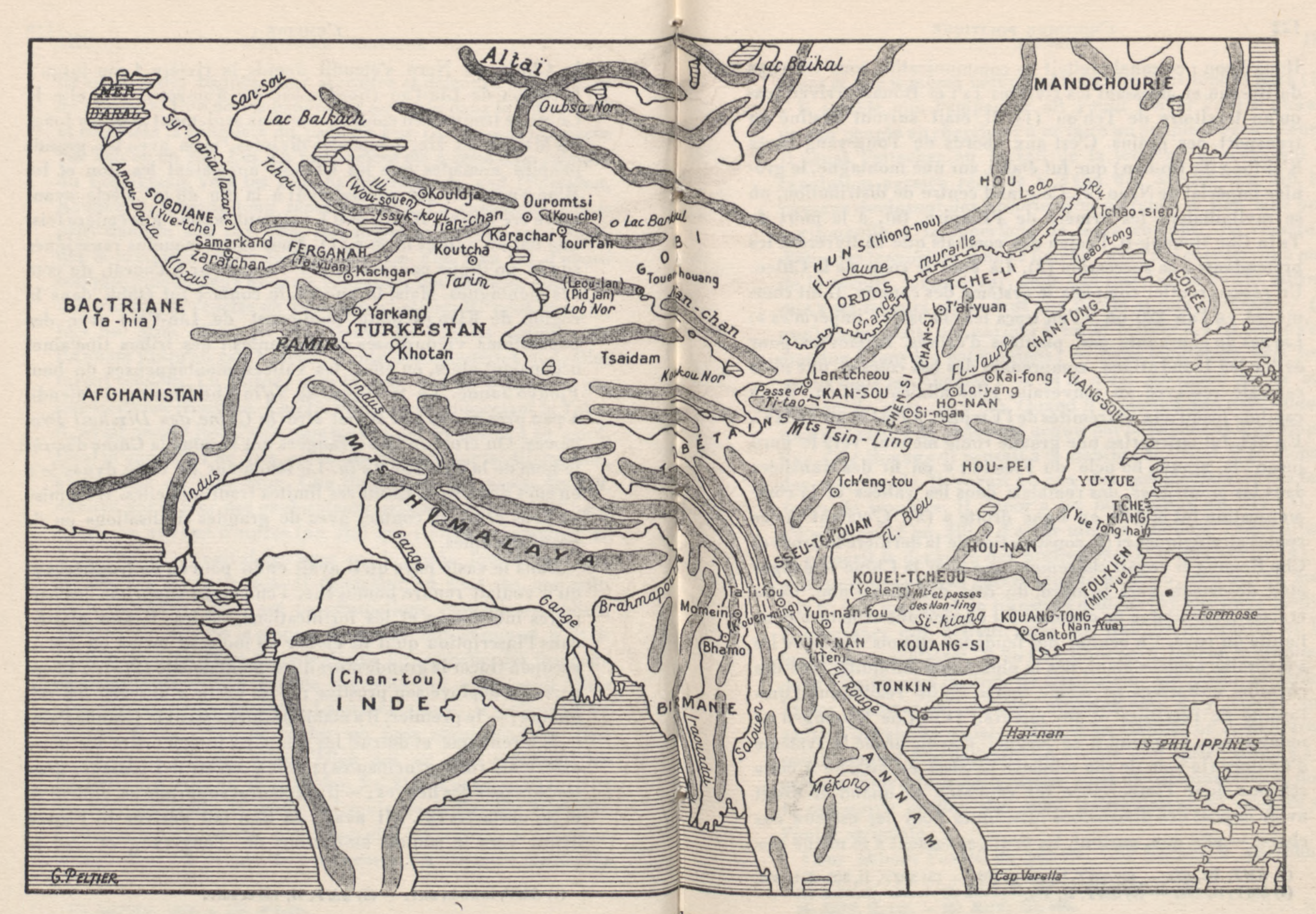
de ces grandes bandes pour accroître et défendre le territoire de l'Empire. Une de ces bandes fut envoyée dans le sud-est (1) et compléta la conquête du pays de Yue (ou Yu-yue) amorcée par Tch'ou en 333. Les Yu-yue avaient été à cette date refoulés du Tche-kiang vers les régions littorales du sud (Fou-kien, Kouang-si, Kouang-tong septentrional). La campagne entreprise dans le sud par Che Houang-ti commença sans doute dès la première année de l'Empire. Le Fou-kien fut d'abord conquis, puis les deux Kouang. L'avancée des Chinois, aidée par des transports répétés de population, atteignit, peut-être (?), lors du gros effort de 214, toutes les régions côtières de l'Annam jusqu'au cap Varella. Trois commanderies nouvelles furent fondées. La Chine, vers le sud, toucha à la mer, par une immense frontière. En 215, l'Empereur, inspectant le Tche-li, avait poussé jusqu'aux montagnes qui le bordent au nord. C'est là que l'État de Yen, après une victoire sur les Hiong-nou, avait édifié un long-mur. Che Houang-ti, qui avait, dès 219, envoyé sur la mer des explorateurs originaires de Ts'i (Chan-tong), en envoya d'autres (en 215) qui étaient originaires de Yen. Peut-être avait-il des vues sur la Corée, tout autant que sur des îles mystérieuses. Il ébauchait en tout cas une politique maritime. Mais ses préoccupations immédiates étaient tournées du côté de la steppe. Ce fut en 215, et quand il était dans le nord du Tche-li, qu'il décida de raccorder les tronçons de longs-murs en une grande muraille qui protégerait l'Empire chinois contre les Hou. La même année, il ordonnait au général Mong T'ien de tenter un gros effort militaire dans la boucle du Fleuve. Mong T'ien put en effet repousser les Barbares au nord du Houang-ho. En 214, il passa le Fleuve et se mit à construire la partie orientale de la Grande Muraille. L'Empereur lui envoya, pour exécuter les travaux et coloniser le pays, tout un peuple de condamnés. La frontière murée de

(1) *BEFEO*, 1923, p. 263 et suiv.

la Chine du Nord s'étendit depuis la rivière Leao jusqu'à la région de Lin-t'ao (nord-ouest du Kan-sou). Par elle la Chine se trouvait en contact, non plus seulement avec les Jong, les Man et les Me, peuplades divisées, mais avec les grands peuples nomades que les Chinois appelaient les Hou et les Hiong-nou. Ce fut précisément à la fin du IIIe siècle avant notre ère que les Hiong-nou formèrent, « pour la première fois, une nation unie et forte » (1). Nous sommes moins renseignés sur la politique poursuivie par l'empereur à l'ouest, du côté des montagnes. Mais, là encore, le contact fut établi dans la région de Kiang-tchong (sud-ouest de Lin-t'ao) avec des populations vigoureuses et puissantes : des tribus tibétaines occupaient alors, en effet, les vallées montagneuses du haut Fleuve Jaune. Le territoire de Ts'in Che Houang-ti s'étendit à peu près sur ce qui devait être *la Chine des Dix-huit Provinces*. On croit que les étrangers ont nommé la *Chine* d'après le nom de la dynastie *Ts'in*. Le fondateur de cette dynastie a en effet donné à la Chine ses limites traditionnelles. Il l'a mise de tous côtés en contact avec de grandes civilisations ou de grands peuples.

Dans le vaste pays qu'il avait enfin pourvu de frontières et qu'il voulait rendre homogène, l'empereur supprima les barrières intérieures et les fortifications locales. Il s'en glorifia dans l'inscription qu'il fit élever au moment même où il était occupé à tracer la grande muraille septentrionale (215) : « L'empereur a déployé son prestige ; — sa vertu a absorbé les seigneurs ; — le premier, il a établi uniformément la Grande Paix. — Il a renversé et détruit les remparts intérieurs et les murs extérieurs (des principautés) ; — il a ouvert des passages dans les barrages des fleuves ; — il a aplani et supprimé les difficultés et les obstacles (2). » Il avait, en 225, fait dériver le Fleuve Jaune vers le sud-est au-dessous de Yong-yang et créé le

(1) *SMT*, Introd., LXV. — (2) *SMT*, II, 165 et suiv.



La Chine ancienne et les pays limitrophes.

Hong-keou : ce canal mettait en communication tous les pays du Ho-nan et, unissant les rivières Ts'i et Houai, arrivait jusqu'au territoire de Tch'ou (1). Il était surtout destiné au transport des grains. C'est aux abords de Yong-yang (près K'ai-fong du Ho-nan) que fut établi, sur une montagne, le grenier impérial de Ngao (2). Ce grand centre de distribution, où se ravitaillaient les armées de l'Empire, fut, à la mort de Ts'in Che Houang-ti, l'enjeu des combats que se livrèrent les prétendants à sa succession (3). Là était le cœur de la Chine. Un réseau routier compléta le système des canaux. Il fut commencé en l'an 220 où « l'on traça les chaussées impériales ». Larges de cinquante pas, plantées d'arbres, surélevées pour éviter les inondations, comprenant des bas côtés et une allée centrale réservée au souverain, elles allaient, dit-on, de la capitale jusqu'aux extrémités de l'Empire, à l'est et au sud (4). En 212, fut entreprise une grande route menant vers le nord jusqu'à la grande boucle du Fleuve : « on fit des tranchées dans les montagnes, des remblais dans les vallées et la communication fut établie en ligne droite » (5). C'étaient là des routes stratégiques et (la construction de la dernière le prouve) Che Houang-ti voyait clairement que pour la Chine le danger était désormais vers le nord, du côté des Hiong-nou. Cette croisée gigantesque de chemins fut comme une armature pour l'unité du pays. Un centon des feudistes chinois veut que les souverains anciens aient, dès la plus haute antiquité, créé des chemins uniformes en même temps qu'ils réalisaient l'uniformité de l'écriture et des mœurs. Ts'in Che Houang-ti ne mentait pas, ni quand il se targuait d'avoir unifié le système d'écriture (le nom de son ministre Li Sseu est attaché à cette réforme dont l'importance fut capitale), ni quand il disait avoir imposé des dimensions identiques pour les essieux des chars, — afin que, partout, les ornières fussent à la même dis-

(1) *SMT*, III, 522. — (2) *SMT*, II, 101 et 302. — (3) *SMT*, II, 302, 307, 360. (4) *SMT*, II, 139. — (5) *SMT*, II, 174.

tance et que la même voiture pût circuler dans tout le pays (1).

Il semble que l'empereur ait voulu fonder l'unité morale de son peuple en cherchant à en faire un peuple d'agriculteurs. Il pensa l'attacher au travail de la terre en généralisant la révolution agraire réalisée à Ts'in dès 350-348. En 216, les paysans devinrent des propriétaires astreints à une taxe proportionnelle à la superficie de leurs champs. Ils cessèrent d'être des tenanciers tenus à fournir, avec des corvées, une part de la récolte. L'empereur, dans une inscription de 215, affirme que « ses faveurs s'étendent aux bœufs et aux chevaux — (et que) ses bienfaits ont enrichi le sol de la terre ». « Sa bonté s'est étendue à tous les patrimoines ; — pour longtemps tous sont venus dans les champs ; — et *il n'est personne qui ne soit tranquille chez soi* » (2). Quand il accordait aux cultivateurs un droit assuré de propriété acquis par le paiement d'un impôt fixe, Che Houang-ti pensait à la stabilité de l'État. Il se méfiait des marchands. Il voyait en eux des spéculateurs et des fauteurs de troubles. Il déporta les boutiquiers en 214 (3). Il s'était glorifié en 219 « d'avoir mis en honneur l'agriculture et proscrit la dernière des professions (le commerce) » (4). Il émit une monnaie de cuivre (ronde avec un trou carré), mais il la fit très lourde et de transport difficile (5). On verra bientôt l'importance que prirent, sous les Han, le commerce et les questions monétaires. Ts'in Che Houang-ti, tout en multipliant dans l'Empire les facilités de circulation, eût voulu empêcher l'essor commercial qu'elles entraînèrent. Il y voyait une cause d'instabilité sociale. Mais si les Chinois ne demeurèrent point, comme il le désirait, un peuple tout entier adonné à la culture, l'ouverture des grandes voies de communication, dont le commerce profita, dut aider puissamment au progrès de l'unité nationale.

Pour obtenir l'unité de pensée, Che Houang-ti chercha à

(1) *SMT*, II, 135. — (2) *SMT*, II, 166. — (3) *SMT*, II, 168.
(4) *SMT*, II, 146. — (5) *SMT*, III, 539.

répandre dans toute la Chine une morale domestique sévère. Il voulut avant tout instaurer le culte de l'Empereur. Cette partie de son œuvre est celle que l'histoire paraît avoir le plus travestie. Elle affecte de montrer Ts'in Che Houang-ti poursuivant, par des pratiques magiques, la conquête de l'immortalité personnelle. Il est certain que l'empereur eut à son service des magiciens, mais un fait est à retenir. « D'après les lois de Ts'in (dit un de ces magiciens au moment où il s'apprêtait à s'enfuir de la cour) on ne peut exercer plus d'un art à la fois et, si l'on fait erreur, c'est aussitôt la mort » (1). Che Houang-ti, quand il fit brûler les livres d'annales et de politique, œuvres creuses, à son sens, et dangereuses, prit soin de conserver les ouvrages relatifs à « la médecine, la pharmacie, la divination, l'agriculture, l'arboriculture », c'est-à-dire toute la littérature technique. L'empereur n'avait confiance que dans les techniciens spécialisés et n'entendait protéger que les sciences utiles. La magie (astronomie astrologique, alchimie, savoir des droguistes) était de son temps la source de toute connaissance, l'espoir des esprits forts. Les historiens chinois, avec toute leur malveillance, n'ont pas réussi à montrer que Ts'in Che Houang-ti, comme tant d'autres souverains de leur pays, ait été une dupe et se soit laissé prendre à des supercheries. La discipline et le dévouement n'étaient sans doute pas moins grands chez ses savants que chez ses soldats. Il est difficile de dire ce que le maître attendait d'eux, mais il est clair que toute la conduite de l'empereur s'explique par le désir de passer pour une divinité vivante. C'est à ce résultat que tendaient ses ascensions dramatiques de montagnes saintes, tout comme son existence invisible dans un palais construit pour être l'image du monde des dieux. Il était au courant de tout par des rapports (il en manipulait chaque jour un poids de cent vingt livres) et n'hésitait point, pour enquêter,

(1) *SMT*, II, 179

à sortir (mais presque seul et sans se faire connaître). Bien qu'il rejetât les rites périmés par lesquels les anciens Fils du Ciel entretenaient leur Prestige en s'interdisant toute activité pratique, il voulait, lui aussi, faire sentir à tous ses sujets qu'il y avait en lui une nature divine. Ainsi s'expliquent le mystère dont il s'entourait et les chants qu'il faisait exécuter pour célébrer à la fois ses voyages et ceux des Immortels (1). Cet esprit positif et puissant apercevait clairement qu'à l'Empire nouvellement fondé il fallait une religion neuve et qu'à un pouvoir autocratique devait correspondre un culte de la personne impériale.

Che Houang-ti mourut à cinquante ans. Il avait, en quelques années, fait parvenir la Chine à un état d'unité et de concentration qu'elle ne devait jamais dépasser. Grâce à lui, l'idée de l'unité chinoise devint un idéal agissant, mais la Chine ne retrouva jamais un génie dominateur pareil au sien et qui eût l'audace de vouloir réaliser l'unité nationale sous la forme d'un État centralisé.

II

Le siècle de l'empereur Wou.

L'histoire appelle « premier Empereur *de la dynastie de Ts'in* (Ts'in Che Houang-ti) » celui qui eût voulu être appelé « premier Empereur (Che Houang-ti) ».

Il est vrai que le premier Empereur avait placé à Ts'in la capitale de l'Empire : pourtant il n'avait pas permis que l'Empire fût traité par les gens de Ts'in comme une dépouille. Il avait su résister à l'égoïsme provincial de ses anciens sujets. En 237, il se laissa aller à contresigner un décret ordonnant l'expulsion des étrangers établis à Ts'in, mais il le rapporta tout aussitôt. Son principal ministre fut, durant tout son

(1) *SMT*, II, 183.

règne, Li Sseu qui était originaire de Tch'ou. Le successeur de Che Houang-ti disgracia et fit exécuter Li Sseu. Il laissa les soldats de Ts'in « traiter sans égards » les officiers et les hommes des milices provinciales. Une révolte de l'orgueil particulariste explique la chute rapide des Ts'in (1).

Huit ans après la mort du grand empereur Ts'in, les Han héritaient de son œuvre. Ils semblaient, presque sans effort, refaire l'unité de l'Empire. Sous eux, la Chine accepta d'être une pour faire front contre les Barbares. Jamais, peut-être, le sentiment national ne fut plus puissant que sous leur dynastie. Mais les essais des Han pour donner à l'Empire une cohésion interne furent d'une extrême timidité. Dans les quatre siècles de leur domination, ils ne réussirent point à créer un État dont la constitution convînt à l'immense Empire qu'était la Chine.

L'époque des Han est celle d'un essor magnifique de la civilisation chinoise. La Chine n'eut jamais plus de chances que de leur temps de devenir une réalité politique. Elle ne le devint point. Elle ne cessa pas d'être une collection de provinces qu'apparentait la communauté de culture et que, seul, pouvait unir, de temps à autre, quelque danger communément senti.

1° *La consolidation de la dynastie Han.* — L'époque la plus brillante de la civilisation chinoise sous les Han est le règne de l'empereur Wou (140-87).

Fondée (en 202) par un aventurier heureux, la première dynastie Han prit modestement la suite des Ts'in. Kao-tsou (202-195) s'installa dans leur ancien fief. Il songea avant tout à s'affermir à l'*intérieur des passes* (2). On désignait ainsi le pays de Ts'in « rendu difficile d'accès par la ceinture que forment autour de lui le Fleuve et les montagnes... Sa disposition est si avantageuse que, lorsqu'il déverse ses soldats sur

(1) *SMT*, II, 272. — (2) *SMT*, II, 887.

les seigneurs, il est comme un homme qui lancerait l'eau d'une cruche du haut d'une maison élevée » (1). Kao-tsou eût préféré s'établir « dans sa terre natale ». A leur expatriation malaisément consentie, les Han durent de ne point apparaître comme des conquérants apportant à leurs compatriotes les dépouilles de la Chine.

Moins par politique que par nécessité, ils évitèrent aussi de passer pour des accapareurs. Kao-tsou n'était parvenu à l'Empire qu'en promettant à divers *condottieri* le partage du butin. Il leur distribua (202) des royaumes et parut avoir relevé les anciens États féodaux. Il y eut de nouveau des rois à Tch'ou, à Ts'i, à Yen, à Tchao, à Han, à Leang (nom nouveau de Wei). Kao-tsou n'était, au fond, que le maître du pays de Ts'in, pourvu d'un titre impérial.

Pourtant les principes de l'administration d'Empire créée par Che Houang-ti subsistaient. Les généraux sans passé que Kao-tsou dut nommer rois n'avaient point d'attaches dans la seigneurie qu'on leur attribuait. L'empereur en profita pour les déplacer (201). Leurs royaumes ne furent que des apanages donnés à titre précaire. Parmi les bénéficiaires (et dans les apanages les plus importants, à Tch'ou et à Ts'i, par exemple) on eut soin de mettre quelques parents de l'empereur. Le plus puissant des généraux fieffés, Han-sin, tenta de se révolter en se servant des Hiong-nou, vite reparus dans la boucle du Fleuve. Kao-tsou se porta à leur rencontre dans le Chan-si. Il fut enveloppé par eux dans la région de la Fen. Il évita de peu un désastre. La peur causée aux Chinois par les Barbares ne fut pas étrangère à la réussite des intrigues qui permirent à Kao-tsou de remplacer peu à peu, dans les fiefs, ses anciens compagnons d'armes par des membres de la famille impériale. Au reste, cette féodalité nouvelle n'était ni moins turbulente ni moins dangereuse que l'autre.

(1) *SMT*, II, 397.

Ce fut une pure chance si elle ne prit point une puissance excessive. A la mort de Kao-tsou, sa veuve opposa ses propres parents (les Lu) à ceux de son mari (les Lieou). Aucune idée politique ne semble l'avoir guidée (pas même le principe élémentaire : diviser pour régner). Elle obéissait simplement à la vieille idée populaire que le rôle principal appartient, dans la tutelle, aux parents maternels. La dynastie manqua de sombrer (180) dans les compétitions entre les Lieou et les Lu. Il se trouva que les uns et les autres s'affaiblirent dans leurs luttes.

Il y eut néanmoins sous le règne de l'empereur Wen (179-157) une rébellion du roi de Tsi-pei (177), puis une rébellion du roi de Houai-nan (176). Tous deux complotaient avec les Barbares. Le pays de Yue était redevenu indépendant et les incursions des Hiong-nou se faisaient de plus en plus fréquentes (177, 166, 159) (1). Il était temps de redonner quelque force à l'Empire et, pour cela, de ruiner les grands vassaux. L'empereur Wen songea (peut-être) à diminuer l'étendue des apanages en multipliant (sous des prétextes charitables) les nominations (178). Il chercha surtout à éloigner de la capitale les grands intrigants (179).

Sous le règne de son successeur, l'empereur King (156-141), éclata la révolte des grands vassaux (154) qui, « formant une ligue du Nord au Sud, s'avancèrent du côté de l'Ouest » (2). L'empereur arriva péniblement à vaincre les rebelles. Ils s'appuyaient sur les Hiong-nou. L'empereur dut sacrifier son ministre Tch'ao Ts'o coupable d'avoir voulu rogner les territoires des seigneurs. C'est à peine s'il réussit, en 144, à diviser quelques fiefs dont les titulaires étaient morts, de façon opportune, en même temps. Cependant les Hiong-nou (142) continuaient à envahir le Chan-si.

L'empereur Wou (3) monta sur le trône en 140. Il avait

(1) *SMT*, II, 331, 468. — (2) *SMT*, II, 509.

(3) Sur le règne de l'empereur Wou, consulter le chapitre II de l'Introduction écrite par CHAVANNES à sa traduction de *SMT*.

alors seize ans ; il devait régner cinquante-quatre ans.

L'empereur reprit avec prudence le plan de Tch'ao Ts'o et le temps travailla pour lui. Il décida, en 127, que les apanages, au lieu de revenir à l'aîné, seraient, à la mort du père, partagés entre tous les fils : il espérait obtenir, à la longue, avec le morcellement automatique des fiefs, l'extinction des grands vassaux (1). Cette politique rongeante était sûre, mais avait le défaut de la lenteur [Kao-tsou avait distribué 143 apanages ; à la fin des premiers Han, il y en avait 241 : on n'était pas arrivé, par le morcellement, à en doubler le nombre].

L'empereur Wou établit auprès de chaque roi ou marquis un résident impérial qui eut le titre de conseiller et qui fut un censeur et un espion. Le rôle de ces personnages se voit clairement dans l'affaire qui aboutit, en 122, au suicide forcé des rois de Heng-chan et de Houai-nan. Sur dénonciation du résident, l'empereur envoya un légat, que l'on tenta d'assassiner. Une première sanction (124) consista à diminuer de deux préfectures l'apanage de Houai-nan et à ne laisser au roi de Heng-chan que la nomination des bas fonctionnaires. Un essai de révolte suivit. L'empereur délégua alors un fonctionnaire avec pleins pouvoirs. Les princes se suicidèrent ; leurs parents furent exécutés ainsi qu'un grand nombre de leurs fidèles (2).

Le but visé par l'empereur Wou fut de réduire la féodalité à une simple apparence. Les commanderies du domaine direct eurent, comme au temps des Ts'in, un gouverneur militaire et un gouverneur civil ; le surintendant fut supprimé et ses fonctions confiées à des enquêteurs (*Pou-ts'eu-che*), espèces de *missi dominici* qui furent au nombre de trois pour l'Empire (106). Légats et résidents jouaient auprès des princes un rôle semblable à celui des gouverneurs et des enquêteurs du domaine impérial.

(1) *SMT*, Introd., LXXXIX. — (2) *SMT*, Introd., XC.

L'empereur adopta comme règle de ne nommer à ces postes que des plébéiens, des hommes nouveaux. Ces gens étaient imbus des principes des légistes que les Ts'in avaient mis en honneur. Ils firent à la noblesse, non sans héroïsme, une guerre sourde. Tchou-fou Yen (qui avait fait adopter le principe de la division des fiefs à chaque succession) était, dit-on, un homme parti de rien. Nommé résident auprès du roi de Ts'i, il n'hésita pas à l'accuser d'inceste. Le prince se suicida. L'empereur détourna les responsabilités en faisant mettre à mort Tchou-fou Yen.

Les nobles redoutaient les clercs, serviteurs de l'autocratie : « L'Empire tout entier est d'avis que les clercs ne doivent pas être nommés aux hautes fonctions », disait un conservateur (1). L'empereur Wou parvint, avec l'aide de ses légistes, à réduire à l'impuissance ce qui restait de la vieille aristocratie. Il favorisa la formation d'une noblesse nouvelle, plus maniable, recrutée parmi les riches parvenus entrés dans la carrière des honneurs. Non seulement la hiérarchie nobiliaire que les Ts'in avaient instituée fut maintenue, mais elle fut doublée, en 123, par la création d'une noblesse comportant onze degrés. On la nommait noblesse militaire, car les titres s'en vendaient au profit du trésor de guerre. Les réformes de l'empereur Wou eurent des conséquences révolutionnaires : elles ne furent, dans leur principe, que des expédients d'ordre financier ou politique (2). L'empereur utilisa la concurrence de la vieille noblesse et des hommes nouveaux pour obtenir, à défaut de la stabilité intérieure, un arrêt des grandes rébellions. Celles-ci, jointes à la pénurie du trésor, empêchaient de reprendre la guerre contre les Barbares.

2° *Les guerres de prestige.* — La grandeur du règne de l'empereur Wou est dans la lutte qu'il mena contre les Hiong-nou.

(1) *SMT*, Introd., XCII. — (2) Sur cette crise sociale, voir plus loin, p. 481.

Il se borna, pendant les premières années, à une simple défensive, mais il fit réparer la grande route du Nord et organisa, avec des centres d'approvisionnement et des haras, de grands corps de cavalerie (1). Il s'agissait avant tout de combiner un plan de campagne.

En 138, l'empereur envoya Tchang K'ien en mission afin de traiter avec un peuple, les Ta Yue-tche, que des renseignements (on avait donc organisé un service d'information) présentaient comme les rivaux des Hiong-nou. Tchang K'ien (dont l'odyssée n'est pas exempte de merveilleux) fut pris par les Hiong-nou, puis s'échappa. Il visita, dans le Ferganah, le royaume des Ta-yuan, puis passa dans les vallées du Syr-daria et de l'Amou-daria. Il y rencontra les Yue-tche. Ceux-ci, fuyant devant les Hiong-nou, s'étaient d'abord établis dans la région de l'Ili ; ils avaient dû, sous la pression des Wou-souen, poursuivre leur marche vers l'est, jusqu'en Sogdiane, d'où, les refoulant au sud de l'Oxus (Amou-daria), ils avaient chassé les Ta-hia en Bactriane. Tchang K'ien put, en gros, repérer jusqu'en Afghanistan une route du Nord, alors coupée par les Hiong-nou. De plus, il rapportait des renseignements, assez vagues, sur le Turkestan et son importance. Enfin une enquête l'avait amené à présumer l'existence d'une voie commerciale qui, échappant au contrôle des Hiong-nou, allait du Turkestan au Sseu-tch'ouan et au Yun-nan en touchant au pays de Chen-tou (l'Inde). Tchang K'ien (après une nouvelle captivité chez les Hiong-nou) fit son retour en Chine en 125, dit-on.

Il ne pouvait être question d'employer les Ta Yue-tche contre les Hiong-nou. Mais les Wou-souen, qui les avaient remplacés dans la région de l'Ili, pouvaient être des alliés utiles. Tchang K'ien partit en 115 pour une ambassade auprès d'eux, tandis que d'autres envoyés se rendaient dans le

(1) *SMT*, III, 561.

Turkestan oriental et le Ferganah (Ta-yuan). D'autre part, dès 135, un explorateur avisé, T'ang-mong, avait deviné l'importance de la route commerciale qui, partant de Canton et remontant la vallée du Si kiang, atteignait par le Kouei-tcheou (royaume de Ye-lang) les hautes vallées du Yun-nan et du Sseu-tch'ouan. Ces renseignements, combinés avec ceux de Tchang K'ien, firent comprendre l'intérêt des routes conduisant, par le royaume de Tien (Yun-nan fou) et celui des Kouen-ming (Ta-li fou), vers la Haute-Birmanie et le pays de Chen-tou (Inde).

Après une première période de tâtonnements et d'efforts dispersés [contre les Hiong-nou (en 130 et 127), contre les gens de Yue (en 138 et 135) et les petites principautés du Yun-nan et du Sseu-tch'ouan (130)], un plan de manœuvre fut mis au point en 126, dit-on.

On s'attaqua d'abord aux Hiong-nou. Après deux campagnes de Wei T'sing (124 et 123) destinées à dégager les abords du Fleuve, un grand raid de cavalerie fut tenté en plein pays barbare. En 121, Ho K'iu-p'ing, général des chevau-légers, lança 10 000 cavaliers à 500 kilomètres en plein ouest. Il battit les Hiong-nou et fit prisonnier un prince barbare du Kan-sou nord-occidental (Leang-tcheou.) Il renouvela son exploit quelques mois après, parvenant jusqu'aux abords de l'Altaï et des Tian Chan. Les roitelets du Kan-sou occidental firent leur soumission. L'année 119 fut celle de l'effort décisif. Wei Ts'ing réussit à surprendre le Chen-yu (chef suprême) des Hiong-nou, au nord de la Grande Muraille, et le rejeta vers le nord, cependant que Ho K'iu-p'ing, débouchant des montagnes au nord du Tche-li, s'avançait à mille kilomètres à l'intérieur des steppes : il en revint ramenant prisonniers quatre-vingt-dix chefs ennemis. Ces victoires donnèrent aux Chinois un prestige qui devait, pour quelques bonnes années, leur assurer du côté du nord une paix relative. Ils en profitèrent pour conquérir tout le Kan-sou et pour s'établir sur le

versant nord des Nan chan (Touen-houang). C'était tenir une importante tête de route, celle qui commandait l'accès de l'Altaï.

En 112, l'effort se porta vers le midi. Les provinces littorales du sud conquises par Che Houang-ti étaient, à la chute des Ts'in, redevenues indépendantes. Les plus septentrionales d'entre elles, Tche-kiang (Yue Tong-hai) et Fou-kien (Min Yue), étaient en rivalité. Dès 138, les Chinois, agissant en protecteurs, transportèrent au nord du Fleuve Bleu tout le peuple du Yue Tong-hai. En 112, ils osèrent intervenir dans le Nan Yue. En 111, six armées, pénétrant par diverses passes des Nan-ling dans le bassin du Si kiang, occupèrent Canton : tout le Nan Yue devint chinois. Le Tong Yue, isolé, fut conquis en 110 et les habitants transférés au nord du Fleuve Bleu. La Chine possédait à nouveau une immense frontière maritime.

Elle devenait en même temps maîtresse des routes du Si kiang. Après avoir obtenu la soumission des États de Ye-lang (Kouei-tcheou) et de Tien (Yun-nan), l'empereur Wou, selon le témoignage de Pan Kou, espéra établir une chaîne continue de territoires allant jusqu'aux Ta-hia (Bactriane). Il ne put vaincre la résistance des montagnards de la région de Ta-li fou.

Cet échec d'un projet grandiose d'enveloppement de l'Asie centrale par le sud contribua peut-être à fixer l'attention sur le Turkestan. La principale campagne, précédée par de nombreuses négociations, eut lieu en 108. Elle entraîna la défaite des principautés de Leou-lan (Pidjan) et de Kou-che (Tourfan et Ouromtsi). Les Chinois commandèrent dès lors les routes de l'Altaï méridional et se trouvèrent en contact avec les Wou-souen de l'Ili. Ils essayèrent d'exploiter leur succès en poussant jusqu'au Ferganah (Ta-yuan). Une première campagne (104-103) échoua. L'empereur arrêta l'armée en retraite à Touen-houang et la força, dès 102, à repartir à travers le Turkestan. Elle prit enfin la capitale des Ta-yuan. Les princes

du Ferganah et du Zarafchan envoyèrent des otages. Ils restèrent fidèles aux Han pendant tout le règne de l'empereur Wou. Du coup, le Turkestan tombait sous l'influence chinoise et les Hiong-nou, coupés de toute communication avec lui, se trouvaient menacés par les Chinois vers l'ouest.

Le raid oriental de Ho K'iu-p'ing (en 119) avait montré ce que pouvait rendre une pression exercée par l'est. La conquête du Tchao-sien (entre la péninsule de Leao-tong et le nord-ouest de la Corée) faite, en 108, par l'action combinée d'une flotte et d'une armée de terre, permit de former quatre nouvelles préfectures qui pouvaient être une base d'opérations de grand intérêt pour une campagne dirigée vers le Gobi oriental.

Dès 110, tout semblait prêt pour un coup décisif. L'empereur n'avait pas cinquante ans. Ni les soldats ni les généraux ne manquaient. Sitôt « châtiés les Barbares du Sud », l'empereur alla lui-même, à la tête de 180 000 cavaliers, provoquer le *Chen-yu* dans la steppe. Ce fut une simple parade militaire.

En 107, les Hiong-nou semblèrent rechercher l'alliance chinoise, puis reprirent les hostilités. En 104, on essaya d'utiliser leurs divisions et l'on construisit un camp pour les transfuges; mais une colonne chinoise trop peu forte fut enveloppée en 103 et le camp détruit l'année suivante. En 99, une expédition partie des Nan chan put à grand'peine revenir à sa base, tandis qu'une autre colonne était entièrement détruite. En 97 et 90, les Chinois subirent à nouveau de graves défaites. Le premier enthousiasme était tombé. Le grand plan de l'empereur Wou (si, comme les historiens chinois le croient, il en eut un) resta inachevé.

Du moins l'empereur pouvait-il se flatter d'avoir acquis un avantage important : l'extrême Kan-sou, enfin colonisé, formait épi entre les Barbares de la steppe et les Barbares de la montagne. [Les Tibétains, en effet, commençaient à paraître des voisins dangereux et l'on dut combattre durement contre

eux pendant plus de trois ans (111-108)] (1). Mais il reste, à la charge de l'empereur Wou, que son exigence et sa dureté à l'égard de ses généraux, quand elles ne les amenèrent point à déserter, découragèrent chez eux l'esprit d'entreprise.

3° *Les accroissements du pouvoir central.* — La lassitude fit avorter un immense effort militaire. Il avait été accompagné d'un effort financier, remarquable par des velléités intelligentes plutôt que par des idées directrices et un plan suivi.

Le problème le plus urgent était celui de la monnaie. Les Han (pour ne point paraître accaparer) avaient admis le système de la frappe libre (2). Les princes fieffés dans le Tche-kiang et le Sseu-tch'ouan inondèrent la Chine de leurs monnaies. Leur puissance effraya l'empereur. Il interdit de fondre de la monnaie. Cette mesure (si elle fut appliquée) ne gêna en rien les accapareurs. Ils s'enrichirent à mesure que le trésor impérial se vidait pour payer les fournisseurs militaires et les entrepreneurs de travaux publics. L'administration impériale essaya d'abord de rétablir, sous une forme plus savante, la circulation des valeurs. Elle tenta d'acclimater le système des prêts. Elle donna l'exemple en procédant, en faveur des gens ruinés et des transportés, à des prêts de terre (3). Elle s'y ruina, tandis que « les riches négociants et les grands marchands... (gagnèrent) des fortunes de plusieurs myriades de livres d'or : ils n'aidaient point cependant le gouvernement dans sa détresse et la misère du commun peuple redoublait » (4). « La monnaie s'était multipliée... les marchandises s'étaient faites rares et étaient devenues chères. » Alors l'empereur, après avoir modifié à plusieurs reprises le titre des monnaies de cuivre, essaya, en 120, de donner cours à une monnaie nouvelle (alliage d'étain et d'argent) en utilisant des artifices religieux destinés à créer la confiance et à faire

(1) *SMT*, III, 591. — (2) *SMT*, III, 542. — (3) *SMT*, III, 562.
(4) *SMT*, III, 546.

accepter cet étalon nouveau. Des mesures sévères punirent la contrefaçon. Elle ne cessa point (1). En 113, parut un édit démonétisant toute monnaie qui ne sortait point des ateliers impériaux (*Chang-lin*). L'établissement du monopole servit principalement à vérifier la fidélité des seigneurs apanagés. Ce fut une occasion pour sévir contre eux. En 112, les princes fraudeurs (au nombre de 106, sur un total de 250 au plus) furent dégradés.

Pour lutter contre les monopoles privés, l'empereur Wou établit des monopoles d'État. Un service (celui du *Chao-*[redacted]it préposé aux revenus particuliers de l'Empereur, qui étaient tirés principalement des montagnes, des mers, des étangs et des marais. « Les montagnes et la mer sont les magasins du Ciel et de la Terre » (c'est-à-dire appartiennent *à titre privé* à l'Empereur) ; celui-ci, cependant, « pour favoriser les revenus publics, rattacha ces exploitations au service du *Ta-nong* (trésorerie d'État) ». Cet exemple une fois donné, on institua le monopole (2) de la gabelle et du fer (119), pour empêcher les gens sans aveu de « cadenasser à leur seul usage les richesses des montagnes et de la mer afin d'arriver à la fortune... et de *s'asservir* le menu peuple ». Les forges et les salines devinrent entreprises publiques. De même la vente du fer et du sel fut confiée à un service d'État. On décida d'abord de subordonner à l'administration préfectorale les intendants locaux de ce nouveau service public.

Plus encore que l'industrie, le commerce (qu'on traitait toujours de « dernière des professions ») avait fait naître de grandes fortunes privées. En outre, les spéculateurs (« ceux qui achètent à crédit et font des prêts, ceux qui achètent pour entasser dans les villes, ceux qui accumulent toutes sortes de denrées ») tendaient, au moyen d'*associations illé-*

(1) *SMT*, III, 584.

(2) En 98, fut institué un monopole sur la fabrication et la vente des boissons fermentées.

gales, à devenir des *dominateurs* (1). L'État se défendit et défendit le peuple en instituant (115) une entreprise publique des transports raccordée à un office régulateur (*Kiun-chou*). Celui-ci avait pour mission d'assurer la circulation des « denrées commerciales », de façon à empêcher dans l'Empire « les sautes de prix » ; il devait aussi s'efforcer d'obtenir une certaine uniformité dans les marchés que, jusqu'alors, les fonctionnaires, « passaient chacun de leur côté » (2). Le fonctionnement de ce système (dit *P'ing-tch'ouen* = balance du commerce) était assuré à l'aide de plusieurs assistants dépendant du ministère du Trésor public (*Ta-nong*) et chargés de « se rendre constamment dans les préfectures pour y établir les officiers *Kiun-chou* et les officiers du sel et du fer. Ils donnaient des ordres pour que les contrées éloignées livrassent en guise de redevances les denrées qui leur étaient propres et celles que les marchands transportaient pour (n'en trafiquer) qu'au temps où elles étaient chères ; ils se les versaient et se les transmettaient les uns aux autres. A la capitale étaient établis des officiers *P'ing-tch'ouen* qui avaient la charge des livraisons et des transports pour tout l'Empire. Les ouvriers d'État fabriquaient les chars et tous les instruments de transport ; ils dépendaient aussi du *Ta-nong*. Le *Ta-nong* devait ainsi stocker les marchandises ; quand elles devenaient chères, il les revendait ; il les achetait quand les prix baissaient. De cette façon les riches marchands et les grands boutiquiers ne pourraient plus faire de gros profits... et les prix seraient régularisés dans tout l'Empire. » Ce système permit d'éviter les disettes locales. « Les transports augmentèrent jusqu'à atteindre (pour les grains) six millions de boisseaux par an... et (pour les étoffes) cinq millions de pièces de soie », ceci en maintenant « l'égalité des prix » et « sans que les impôts du peuple fussent augmentés ». Le grenier de la capitale, le gre-

(1) *SMT*, III, 574, 581, 563. — (2) *SMT*, III, 579, 597.

nier de Kan-ts'iuan (Chen-si) et tous les greniers militaires des frontières se trouvèrent remplis. [Ces témoignages sont de Sseu-ma Ts'ien, observateur malveillant.] Mais une sécheresse ayant suivi l'établissement du système *P'ing-tch'ouen*, il fut aussitôt proposé de faire bouillir vif Sang Hong-yang, son inventeur : « le Ciel alors donnera la pluie » (1).

Cet avis venait de Pou Che, hostile aux entreprises d'État et partisan des « recettes normales » tirées des taxes foncières et des impôts sur les étoffes (qui étaient classées comme productions paysannes) (2). Pou Che, comme de juste, trouvait que le fer et le sel de l'État étaient de mauvaise qualité, et que les taxes sur les bateaux, destinées à favoriser les transports publics, avaient pour résultat, en faisant diminuer le nombre des marchands, d'aboutir à une montée des prix (3). Ce partisan de la concurrence et du commerce libre était un homme enrichi par une grande entreprise d'élevage. Du moins avait-il un certain courage fiscal. Il préconisait le système des dons faits à l'État par les riches. Bien entendu, les donations devaient être librement consenties, mais elles étaient présentées comme un devoir incombant aux « RICHES » et équivalent à celui que les « SAGES » remplissaient en se battant sur la frontière. L'empereur constata que le procédé de la contribution volontaire, même quand l'invitation à donner était faite avec des formes théâtrales et l'appui d'une rhétorique vertueuse, n'avait qu'un très faible rendement (« Il ne se trouva personne dans l'Empire qui livrât une partie de ses ressources pour aider les fonctionnaires provinciaux » ; — « les gens riches et notables dissimulaient à l'envi leurs biens ») (4). L'empereur rendit plus productives les contribu-

(1) *SMT*, III, 596-600. — (2) *SMT*, III, 600. — (3) *SMT*, III, 595.

(4) *SMT*, III, 575, 583, 594. En 111, fut publié un décret portant à l'ordre de la Nation Pou Che qui, « après avoir donné son superflu », avait voulu, « pris d'enthousiasme », « s'exercer au maniement des bateaux » et prendre part à la campagne contre le Nan Yue. Pou Che ne partit pas. Il fut fait marquis et reçut en cadeau soixante livres d'or et un beau domaine (terre et or anoblissent).

tions sur la fortune acquise en instituant le contrôle fiscal (1).

Le promoteur du contrôle fiscal fut Tchang T'ang (« il mourut (115) sans que le peuple le regrettât ») (2). C'était un administrateur et un juriste. Il s'occupa de grands travaux de canalisation destinés à rendre moins coûteux le transport des grains. Il fit admettre le principe que les juges ne devaient point décider sur recommandation mais en prenant une connaissance personnelle des causes (3). Il préconisa la création de la monnaie blanche : on a vu que la politique des monnaies aboutit à un grand procès qui permit de décimer la noblesse. C'est dans le même esprit que Tchang T'ang et ses disciples intervinrent en matière fiscale. Sous leur influence, la charge d' « indicateurs intègres » (*Tche-tche*) fut créée et confiée à des légistes impitoyables (4). Ils formèrent des commissions itinérantes qui allaient dans les commanderies et les royaumes juger les affaires relatives aux fortunes acquises. « Ils prirent au *peuple* des richesses dont la valeur se chiffrait par centaines de mille (pièces de monnaie), des esclaves par milliers et par myriades, des champs par plusieurs centaines de *k'ing* dans les grandes préfectures et par centaines dans les petites, des habitations en nombre proportionné. Alors les marchands dont la fortune atteignait la moyenne ou la dépassait furent presque tous ruinés. Le *peuple* se complut à la bonne chère et aux beaux vêtements et personne ne s'occupa plus de grossir et d'accumuler son patrimoine. Mais les fonctionnaires provinciaux, grâce au sel, au fer et aux prélèvements sur les fortunes acquises, eurent des ressources abondantes (5). » L'ordonnance émise en 119 portait institution d'un rôle où les commerçants devaient être inscrits. Le placement de leur fortune en biens-fonds était interdit, sous peine de confiscation, de façon qu'ils ne pussent bénéficier frauduleusement des avantages consentis aux agriculteurs. Tous devaient faire

(1) *SMT*, III, 583. — (2) *SMT*, III, 584. — (3) *SMT*, III, 529, 558.
(4) *SMT*, III, 582. — (5) *SMT*, III, 586.

une déclaration de fortune : le refus de déclaration et la déclaration incomplète étaient punis de la confiscation et d'une peine d'un an de travaux forcés à la frontière. L'impôt levé était le vingtième de la fortune acquise. Les marchandises ou matières premières stockées chez les artisans et les marchands entraient dans le décompte, la base de dégrèvement étant plus élevée pour les artisans qui avaient en magasin des matières premières destinées à être transformées. Les chars et les bateaux furent taxés à raison de leur capacité, tenue pour indice de l'importance du trafic (1). Les oisifs, enfin, furent atteints : les joueurs, les chasseurs, les amateurs de combats de coqs et de courses de chevaux eurent à choisir entre la servitude pénale et l'entrée dans la carrière des honneurs — entrée obtenue à titre onéreux (2). Les contributions volontaires (en grains) permirent d'obtenir l'exemption de corvées et l'accès des fonctions publiques (3). — Les prélèvements sur le capital firent regorger le trésor de Chang-lin (4), auquel fut affecté un service spécial (*chouei-heng*). Les champs confisqués constituèrent le domaine de l'État ; les esclaves confisqués devinrent serviteurs publics et furent pour la plupart employés aux transports des grains. Les condamnés (Sseu-ma Ts'ien estime leur nombre à plus d'un million) (5) furent, après amnistie, ou bien incorporés dans l'armée ou bien envoyés comme colons, en compagnie de sept cent mille pauvres gens éprouvés par l'inondation (120), dans le territoire nouvellement conquis (Sin-ts'in), tout au nord de la grande boucle du Fleuve (Ordos). Après quoi (en 112), « on supprima les dénonciations de fortune *dont on ne s'était servi que pour* peupler le territoire de Sin-ts'in » (6).

Les mesures fiscales de l'empereur Wou s'expliquent en partie par l'appauvrissement de l'État ruiné par ses victoires. Des fortunes particulières s'étaient élevées sur cette ruine et

(1) *SMT*, III, 575. — (2) *SMT*, III, 588. — (3) *SMT*, III, 599.
(4) *SMT*, III, 587. — (5) *SMT*, III, 580. — (6) *SMT*, III, 591.

une féodalité financière ajoutait ses méfaits à ceux des grands vassaux. Au reste, si les spéculateurs formaient de puissantes « sociétés illégales », les grands vassaux n'étaient pas les derniers à spéculer. La fiscalité impériale s'inspira principalement d'intentions politiques : elle chercha à constituer des droits régaliens tout en détruisant les droits seigneuriaux. Cette œuvre fut menée par des légistes au moyen d'expédients financiers, la dépréciation de la monnaie et le déséquilibre des prix étant utilisés conjointement pour justifier l'établissement de monopoles. Ainsi fut créé le trésor public aux dépens des cassettes particulières (y compris la cassette impériale). D'autre part, il fallait réajuster le budget. Celui-ci avait été établi « en faisant le compte des appointements des fonctionnaires et des dépenses publiques de façon à déterminer l'impôt de capitation sur le peuple ». Or, les guerres, les grands travaux, les dépenses de colonisation, l'accroissement en nombre des fonctionnaires civils et militaires avaient fait augmenter le budget des dépenses au moment même où la richesse mobilière prenait de l'importance. La création des impôts mobiliers, fait remarquable, fut préconisée par les financiers appartenant aux nouvelles classes riches de la nation (commerçants ou industriels), tandis que les propriétaires terriens restaient partisans des impôts pesant uniquement sur les paysans et le sol. L'impôt, en effet, continuait à ne pas se distinguer du tribut et de l'hommage : il faisait acquérir la noblesse. Les commerçants et les industriels enrichis désiraient le payer et étaient même disposés à tolérer une restriction de la liberté commerciale; ils acceptaient que l'État leur fît concurrence et légiférât de façon à restreindre leurs bénéfices, à condition que le commerce cessât d'être considéré comme une profession infamante. Ils désiraient pouvoir devenir fonctionnaires. Pour se faire ouvrir la carrière des honneurs, ils entrèrent en lutte avec les grands propriétaires et avec les tenants du principe de l'hérédité des charges. En ces derniers revivait le vieil

esprit de la noblesse [redacted] Ils s'opposaient aux honneurs [redacted]s au mérite personnel, qu'ils fussent attribués à des [redacted]es de carrière ou conférés à des administrateurs de profession. Ils n'admettaient point que l'on préférât la valeur à la naissance. Grâce [redacted] ces conflits d'intérêts, un ordre nouveau tendait à s'établir. Le principe de l'utilisation des compétences entrait en concurrence avec le vieux principe que le dévouement au Prince suffit à toutes choses. Et certains esprits, dépassant l'idée du Prince simple créateur de la hiérarchie sociale, se haussaient à concevoir l'idée d'État. Ils voyaient même en celui-ci, non pas un simple organe de commandement, mais un office général de régulation.

La situation, socialement, financièrement, monétairement, était révolutionnaire. Si l'empereur Wou avait eu quelque esprit de suite, il aurait pu en profiter et créer, dans un ordre neuf de la société, l'État chinois. Un concours particulier des circonstances extérieures et intérieures pouvait permettre à l'esprit public de sortir de l'esprit féodal. Mais l'empereur ne vit que le plus pressé. Il ne semble avoir pensé qu'à utiliser au jour le jour des expédients divers — rejetés dès qu'ils avaient suffisamment rendu pour paraître usés — et des hommes nouveaux — sacrifiés aussitôt qu'ils avaient assez bien réussi pour prendre un air dangereux d'autorité. L'inquiétude du despote et les courtes vues des légistes impériaux ont fait manquer à la Chine la plus rare occasion qu'elle ait eu de devenir un État solide et organisé.

4° *L'œuvre de civilisation.* — Apparemment, le souci de créer un Etat était moins fort que le désir d'étendre la civilisation chinoise. L'empereur Wou travailla magnifiquement à propager celle-ci. Il tenta de coloniser le territoire des Ordos; il amorça la colonisation du Kan-sou et de la Mandchourie; il acquit définitivement à la Chine, avec le bassin de la Houai et les côtes méridionales, tout l'immense pays du Fleuve Bleu.

En 120, on l'a vu, la région septentrionale de la boucle du Fleuve Jaune reçut un grand nombre d'émigrants chinois. Plus de cent mille hommes y furent encore envoyés : ils devaient y construire un long-mur et le garder. On tenta, pour irriguer la région et la rendre habitable, d'y creuser un canal : il coûta plus d'un milliard de pièces de monnaie et plusieurs myriades d'ouvriers y travaillèrent. On essaya d'y faire de l'élevage : « les fonctionnaires prêtèrent des juments qu'on devait rendre au bout de trois ans en livrant un poulain pour dix juments (prêtées) ». Des commissaires étaient chargés de répartir les terres en patrimoines concédés à titre de prêts; ils formaient en groupes et surveillaient les colons. On ne recula pas devant une dépense qui atteignit « des sommes incalculables », tant le désir était grand de constituer un bastion commandant la Mongolie centrale et bouchant cette trouée du Fleuve par où les Barbares arrivaient au cœur de la Chine (1).

La colonisation des territoires mandchouriens de Ts'ang-hai (128-108) fut conduite avec autant d'obstination, et ne fut pas moins coûteuse (2). L'intérêt était grand de cette avancée vers le nord-est. Grâce à elle, on espérait diviser les Barbares septentrionaux (on établit, en effet, tout le long de la grande muraille orientale les Hou de l'Est, ennemis des Hiong-nou). Grâce à elle aussi, on espérait commander le golfe de Petchili ainsi que les communications avec la Corée. La colonisation dans le Nord-Est suscita des troubles dans le Tche-li et le Chan-tong, car elle « ruinait les pays de Yen et de Ts'i », c'est-à-dire les provinces les moins bien rattachées à la Chine. Les grands vassaux de l'est étaient en effet les plus intrigants. Leurs velléités d'indépendance s'accompagnaient apparemment d'une politique maritime. L'empereur, pour les réduire à l'obéissance, devait

(1) *SMT*, III, 562, 553, 560, 590. — (2) *SMT*, III, 549.

acquérir lui-même une puissance maritime et les isoler. Il chercha à commander la Mer Jaune et à coloniser les côtes méridionales (1).

Un prince du sud du Chan-tong eût bien voulu (fait significatif) que l'empereur renonçât à la conquête du pays de Yue. L'empereur répondit non seulement en procédant à cette conquête, mais en colonisant le bassin de la Houai. Il y procéda en opérant un amalgame de populations. En 138, on y transporta 40 000 indigènes du Tong-ngeou (Tche-kiang), puis, en 110, tous les habitants du Tong Yue. Mais, en 115, à la suite d'une inondation, on transféra dans la même région une grande masse de colons chinois, si nombreux que les commissaires à la colonisation formaient avec leurs voitures « une suite continue sur les routes ». D'autre part, des colons chinois furent envoyés au sud du Fleuve Bleu et entretenus d'abord par des grains que l'on faisait venir du Sseu-tch'ouan. Un canal, celui de Hing-ngan, mit en communication les bassins du Si kiang et du Yang-tseu kiang. L'expédition contre Canton fut faite à l'aide des bateaux à étages des contrées du Sud. L'Empire s'était adjoint un peuple de marins. Le pouvoir impérial était solidement établi dans tout l'Orient chinois (2).

Tout le bassin du Fleuve Bleu fut organisé en commanderies (on créa dix-sept commanderies nouvelles). « On les administra selon les anciennes coutumes (des habitants) et l'on n'exiga d'eux ni taxes ni redevances ». Les frais de colonisation étaient supportés par les commanderies anciennes les plus voisines. L'assimilation paraît s'être faite avec lenteur : elle exigeait la prudence, les rebellions étant fréquentes. De grands travaux furent accomplis : un canal reliant les rivières Pao et Ye mit en communication le bassin de la Wei et du Houang-ho avec celui de la Han et du Yang-tseu kiang. Une grande route fut percée vers le sud-ouest, complétant la

(1) *BEFEO*, 1923, p. 169. — (2) *SMT*, III, 548, 589, 592.

grande croisée de Che Houang-ti. « On répandit à profusion les présents parmi les gens de K'iong et de P'e (Sseu-tch'ouan méridional) afin de les gagner. » Puis, « on invita les gens hardis à s'en aller cultiver le territoire des Barbares du Sud » (l'argent fut fourni par les commanderies anciennes du Sseu-tch'ouan) (1).

L'effort de colonisation qui fut le plus suivi, peut-être, parce que, au moins à la fin du règne, il parut le plus urgent, fut celui qui fit de l'extrême Kan-sou une terre chinoise. Les Houen-sie, qui, après la campagne de 121, s'étaient rendus à la Chine, au nombre de plusieurs myriades de personnes, furent reçus en territoire chinois et transportés à l'aide de 20000 chars. On pensa d'abord à les établir dans la boucle du Fleuve, puis on décida de les fixer sur le rebord nord des Nan chan et dans les environs du Lob-nor. En 112, l'empereur fit une grande inspection dans les pays du nord-ouest et constata la faiblesse de leurs défenses. La même année, les K'iang (ou Lin-k'iang, des Tibétains), confédérés au nombre d'une vingtaine de tribus, s'alliaient aux Hiong-nou (Huns) et pénétraient dans le Kan-sou central. Une armée de cent mille hommes opéra contre eux de 111 à 108. Plusieurs myriades d'hommes furent alors envoyés pour fortifier Ling-kiu et garder la région de Ti-tao (chemin des Barbares) qui défendait les hauts de la vallée de la Wei et pouvait servir de voie de pénétration vers le Koukou-nor. « On y plaça des officiers préposés aux champs et aux cultures et des soldats surveillant les barrières qui tenaient garnison dans ces lieux et les cultivaient. » Ce système de colonisation militaire (complété par un service d'information dont les agents étaient pris à des tribus anciennement ralliées, telles que les Yi-k'iu) aboutit (en 62-60, sous le règne de l'empereur Siuan et l'impulsion de Tchao Tch'ong-kouo) à vider le pays de ses occupants bar-

(1) *SMT*, III, 596, 529, 549, 551.

bares (la tribu Sien-li en fut réduite de 50 000 à 4 000 hommes). Les progrès de la colonisation sur les deux versants des Nan chan firent du Kan-sou occidental le boulevard d'où la civilisation chinoise rayonna à la fois sur le Turkestan et les abords du Tibet. Dès le règne de l'empereur Wou, Touen-houang était, non pas un poste avancé, mais une commanderie de l'Empire (1).

L'œuvre de colonisation intérieure ne fut pas moins brillante. Ce fut sans doute sous le règne de l'empereur Wou que les travaux d'aménagement de la Chine centrale furent menés avec le plus d'ardeur. Les voyages et les inspections de l'Empereur entraînèrent la construction ou la réfection de nombreuses routes, particulièrement en l'an 112 (2). Les canaux pour le transport ou l'irrigation demeuraient la principale des entreprises publiques. Un grand canal fut creusé dans le Chen-si afin d'irriguer des terres couvertes de sel. Il captait les eaux de la Lo au nord de la préfecture de T'ong-tcheou. « Les berges de la Lo s'éboulant facilement, on perça des puits dont les plus profonds atteignaient quatre cents pieds ; de distance en distance on pratiquait un puits ; les puits communiquaient entre eux par le bas et amenaient l'eau (3). » Ce fut le premier des « canaux avec puits ». Un autre canal, utilisant les eaux de la Fen, fut creusé dans le Chan-si pour irriguer le coin sud-ouest de cette province. Il n'y avait là, sur le bord du Fleuve Jaune, que des terrains en friche où les gens du peuple allaient couper du foin et menaient paître leurs troupeaux. On espérait y créer des champs à céréales donnant une récolte de deux millions de boisseaux (4). Un changement du cours du Fleuve ruina tous ces travaux. Mais on ne renonça point à peupler la région. On y transporta des gens de Yue, habitués à tirer parti des terres marécageuses. Ils furent exemptés de tout impôt. Une entreprise plus réussie fut la

(1) *SMT*, III, 559, 595, 592 (note 4).
(2) *SMT*, III, 591. — (3) *SMT*, III, 531. — (4) *SMT*, III, 528.

construction d'un canal destiné à amener les eaux de la Wei à la capitale. Elle fut confiée à un spécialiste, un ingénieur hydrographe originaire du Chan-tong. Le percement dura trois ans. Le canal servit à l'irrigation, mais surtout au transport des grains. Il racourcissait le trajet et diminuait la main-d'œuvre. Il fut extrêmement fréquenté (1). Les plus gros travaux du règne furent ceux que rendit nécessaires une inondation du Fleuve Jaune. En 132, il déborda à Hou-tseu (sud du Tche-li), « se déversa au sud-est dans les marais de Kiu-ye, et communiqua avec les rivières Houai et Sseu » (suivant à peu près, au sud du Chan-tong, le cours qu'il devait emprunter au moyen âge). Il dévasta une partie du Ho-nan, du Nganhouei et du Kiang-sou. La brèche ne put être bouchée qu'en 109, pendant une année sèche. Mais le bois manquait, les gens du pays ayant incendié les broussailles. L'Empereur ordonna de couper les bambous du parc de K'i et vint en personne présider à la construction du barrage. Ses généraux portèrent leur part des fascines que l'on jetait entre les perches plantées pour former l'ossature du barrage. Le sacrifice d'un cheval et une belle prière en vers adressée au dieu du Fleuve complétèrent le travail et l'on put « reconduire le Fleuve vers le nord, dans deux canaux, de façon qu'il suivît les traces de Yu le Grand » (2). L'empereur fut victorieux de l'inondation. Son exemple détermina, dans tous les pays de la Chine, une grande émulation pour la construction des canaux. D'immenses terrains furent alors gagnés, au dire de Sseu-ma Ts'ien, pour la culture et le peuplement (3). L'empereur avait le droit de déclarer dans un de ses hymnes : « Les Cent Familles se multiplient (4). »

(1) *SMT*, III, 527. — (2) *SMT*, III, 532. — (3) *SMT*, III, 536.
(4) *SMT*, III, 617.

***

Tout comme Ts'in Che Houang-ti, l'empereur Wou voulut acquérir un prestige divin. On a vu qu'il célébra le sacrifice Fong et présenta son règne comme une ère nouvelle. Mais, tandis que le premier Empereur protégeait à la fois son travail et sa Majesté par un haut isolement, l'empereur Wou eut une cour fastueuse. Il chercha moins à créer une religion de la personne impériale qu'à devenir le grand prêtre d'un culte syncrétique abondant en cérémonies splendides. Il appela auprès de lui les savants et les magiciens du nord-est tout comme les sorcières du pays de Yue, cependant qu'il faisait entrer dans son palais l'idole d'or qu'adorait le roi de Hieou-tch'ou, et dans son haras le Cheval céleste pris au prince du Ferganah. Il consulta les sorts au moyen d'os de poulets selon les méthodes des Barbares du sud-est et, à la manière chinoise, en employant des carapaces de tortues. Il sacrifia sur des tertres plats tout aussi bien que sur de hautes terrasses. Il dépensa de grosses sommes en faveur de l'alchimie, du spiritisme et de la littérature traditionaliste. Il fit composer des hymnes de forme et d'inspiration classiques et patronna les poèmes où Sseu-ma Siang-jou imitait, dit-on, la poésie particulière au pays de Tch'ou. L'empereur Wou n'avait point le génie rude et mystérieux du premier Empereur. C'était par un luxe éblouissant et multiple qu'il cherchait à faire éclater sa puissance. « Regardez tout à l'entour ceci ; contemplez la salle de jade vert. Une foule de belles femmes sont réunies ; c'est une élégance abondante et suprême. Leurs visages sont blancs comme la fleur du laiteron ; (pour les voir) un million de personnes se pressent et se poussent. Elles sont revêtues de vêtements ornés et de gazes multicolores légères comme un brouillard. Elles ont des traînes de fine soie et de fine toile.

Elles tiennent dans leurs bras des fleurs kia-ye, des iris, des orchis parfumés (1). »

Autant que magnifique, l'empereur Wou était soupçonneux et retors. Ses disgrâces étaient terribles et sa faveur dangereuse. La peur des poisons et des maléfices le conduisit à ordonner la mort de son fils préféré. Le prince se pendit, ses enfants furent exécutés. L'empereur choisit un autre successeur. C'était un enfant. La mère était jeune. L'Empereur, pour parer au danger d'une régence féminine, lui permit de se suicider.

Sous le règne de l'empereur Wou, la civilisation chinoise s'était épanouie largement. L'Empire était puissant. La raison d'État y commandait en maîtresse. Il restait toujours à constituer l'État. L'intérêt dynastique demeurait le seul principe de gouvernement. Une crise de succession pouvait suffire à ruiner l'Empire.

III

La crise dynastique et la fin des Han.

L'empereur Wou eut le successeur qu'il s'était choisi. Celui-ci régna sous la tutelle de trois régents désignés par son père. Le principal était un frère du général Ho K'iu-p'ing, nommé Ho Kouang. Il y eut quelques troubles qui furent vite réprimés, mais l'empereur Tchao mourut tout jeune (74). Ho Kouang fit monter sur le trône un collatéral que l'on déposa tout aussitôt en s'appuyant sur l'autorité de l'impératrice douairière, veuve de Tchao, laquelle était une petite-fille de Ho Kouang et de celui des deux autres régents qui seul survivait encore. On nomma successeur un petit-fils (supposé sans doute) du premier héritier de l'empereur Wou (que sa fin tragique avait rendu populaire). Ce fut l'empereur Siuan (73-49).

(1) *SMT*, III, 613.

Il eut le tort de ne point épouser une fille de Ho Kouang. L'impératrice fut empoisonnée par la femme du régent dont la fille entra dans le harem. L'empereur avait déjà un héritier qu'il aimait. Il fit exterminer toute la famille Ho, devenue trop puissante, et nomma impératrice une concubine sans enfant. Le règne de son fils l'empereur Yuan (48-33) fut paisible. Mais sa femme, l'impératrice Wang, lui survécut et ne mourut que fort vieille. L'empereur Tch'eng (32-7) nomma grand maréchal un de ses oncles maternels, dont les frères accaparèrent toutes les charges. L'un d'eux eut pour fils Wang Mang qui, à vingt-huit ans, devint grand favori. L'impératrice fut encore choisie dans la famille Wang. L'empereur Tch'eng, n'ayant pas d'enfant, adopta son neveu, dont la mère légale appartenait à la famille Fou. Les Wang ménagèrent d'abord la reine Fou. Celle-ci, qui était habile, voulut posséder tout le pouvoir d'une douairière. Sous le règne de Ngai (7-1), les Fou travaillèrent à éliminer les Wang. Mais quand Ngai mourut, la plus ancienne des douairières, l'impératrice Wang (la veuve de Yuan), fit éclater son autorité suprême. Tout le pouvoir passa à Wang Mang. Celui-ci fit épouser sa fille à l'empereur P'ing (1 av. J.-C. à 5 ap. J.-C.). Il prit soin de faire leur part à la mère du souverain et à sa famille. Il leur donna des fiefs et les écarta de la cour. Il prit encore la précaution de distribuer plus de cent fiefs à des membres de la famille impériale. En 5, l'empereur étant malade (empoisonné, dit l'histoire), Wang Mang demanda aux dieux de le faire mourir à la place de son souverain. Ainsi avait fait jadis Tcheou-kong, ministre-fondateur de la dynastie Tcheou et grand patron de l'école ritualiste de Lou. L'empereur cependant mourut. La fille de Wang Mang (elle avait douze ans) devenait douairière. Un enfant de deux ans fut nommé successeur. Des prodiges firent alors voir que Wang Mang avait en lui la Vertu même de Kao-tsou, fondateur des Han. Ceux-ci avaient régné en vertu de la Terre et

pris le jaune pour couleur dynastique. Kao-tsou, pourtant, était né d'un dragon rouge. Le Souverain Rouge apporta à Wang Mang une cassette mystérieuse. Wang Mang se proclama Empereur (9 ap. J.-C.).

L'Empire n'a d'autre fondement que la Vertu propre à une dynastie. Hors de l'Empereur, l'État n'est rien. Pour gouverner, le souverain a besoin d'appuis. S'il les recherche dans sa propre famille et pratique la politique des apanages, l'Empire tend à n'être qu'une fédération de seigneuries apparentées. Un souverain qui veut fortifier le pouvoir central doit chercher à affaiblir ses propres parents et, avant tout, à les écarter de la cour. Ces parents, à chaque succession, pourraient être des compétiteurs dangereux. Un héritier désigné, s'il groupe autour de lui un parti, devient pour le souverain lui-même un rival. Aussi le plus souvent un enfant en bas âge est-il désigné comme héritier. Pour lui assurer la succession, il faut alors grouper autour de lui un parti de fidèles. Il est fourni par la famille de sa mère. Or, de vieux principes du droit domestique, favorables aux intérêts maternels, permettent aux mères de marier leurs fils dans leur propre famille. Une dynastie de douairières tend ainsi à s'opposer à la dynastie impériale. La parenté de ces douairières forme un parti puissant qui s'oppose au parti des parents impériaux. Il en résulterait un certain équilibre si les successions ne s'accompagnaient point d'une période de tutelle. Quand les tutelles sont longues et fréquentes (ce résultat peut être obtenu par l'assassinat ou le choix d'héritiers de santé mauvaise), la famille maternelle fournit des régents qui sont tout-puissants. Ils peuvent se contenter de régner en fait en fondant une dynastie de maires du palais, mais ils ont toutes les facilités pour usurper. Pour y réussir, il leur faut à nouveau démembrer l'Empire au profit de leur propre famille et de leur clientèle. L'Empire n'est pas moins démembré s'ils échouent, vaincus par une coalition des princes apanagés de la famille impériale.

Wang Mang ne régna que quatorze ans (9-23). Il fut détrôné par une coalition de princes apparentés aux premiers Han. L'un d'eux réussit à fonder la dynastie des seconds Han (ou Han orientaux : ils transportèrent leur capitale dans le Ho-nan). Elle dura de 25 à 220. Son fondateur, l'empereur Kouang-wou, dut distribuer *trois cent soixante-cinq* apanages (autant que de jours). Il posa du moins le principe qu'il n'y aurait plus de rois, mais seulement des ducs et des marquis. Les premières successions furent paisibles. On dut cependant, dès 67 et 71, réprimer des révoltes de princes du sang. En 77, la famille d'une impératrice cherche à prendre l'autorité. La famille d'une autre impératrice arrive à la détruire. Une première régence est exercée par les Teou (89-92). Puis apparaît la famille Teng. L'impératrice Teng gouverne un an (106) sous le règne de l'empereur Chang qui monte sur le trône âgé de cent jours ; elle gouverne encore sous celui de l'empereur Nan (107-125), qui, à son avènement, avait douze ans. Elle meurt en 121. Sa famille est exterminée. L'impératrice Yen, femme de Nan, essaye à la mort de son mari de faire proclamer un enfant en bas âge. Il meurt presque aussitôt et un autre parti l'emporte. On met sur le trône l'empereur Chouen (126-144) qui nomme impératrice une femme de la famille Leang. Le frère de celle-ci est fait grand maréchal. Le frère et la sœur gouvernent sous le règne de Tch'ong qui était âgé de deux ans et mourut dans l'année 145, puis sous celui de Tch'e. C'était aussi un enfant, mais un peu plus âgé : il fut empoisonné. L'empereur Houan fut alors nommé : il appartenait à la famille des Han mais avait épousé une Leang, sœur cadette de la douairière. Celle-ci n'eut pas d'enfants : les femmes du harem avortèrent toutes ou bien leurs enfants moururent tout jeunes. Sitôt la douairière morte, l'empereur disgracia sa sœur et réussit, aidé par un eunuque, à faire assassiner le frère. Il régna vingt ans (147-167). A sa mort, nouvelle régence. L'impératrice douairière Teou nomme son père grand maréchal. Celui-ci entre en

lutte avec les eunuques du palais, sur lesquels s'appuie l'empereur Ling (168-189). Le père de la douairière fut vaincu et se suicida ; la douairière fut emprisonnée et tous ses parents exilés. En 189, une autre impératrice devient régente et son frère grand maréchal. Leur famille tâche de prendre pied dans le palais : la sœur de la douairière est donnée en mariage non pas à l'héritier de l'Empire mais au fils (adoptif) de l'un des principaux ennuques. Le grand maréchal tente alors de reprendre la lutte contre les gens du palais. Les eunuques l'emportent. Le maréchal est tué, sa sœur reléguée et le petit empereur détrôné. Alors commence le règne du dernier empereur Han, l'empereur Hien (190-220). Il ne régna que de nom. Depuis 184, la rébellion des *Turbans jaunes* bouleversait l'Empire. Il y avait encore des intrigues de palais. Il n'y avait plus de gouvernement. Dès que, refusant l'appui d'une clientèle groupée autour de sa famille paternelle ou maternelle, l'Empereur veut être le maître dans son palais, il n'est plus que le jouet des gens du palais. Il n'est plus rien et l'État se dissout.

La révolte des *Turbans jaunes* fut l'occasion de la chute des seconds Han. Celle des *Sourcils rouges* au début de l'ère chrétienne avait été l'occasion de la chute de Wang Mang dont le règne ne fit que prolonger la dynastie des premiers Han. — La vieille idée que le prince est responsable de l'ordre des saisons et de la prospérité du pays restait valable pour l'Empereur. Dans le pays vaste et divers qu'est devenue la Chine des Han, il y a sans cesse quelque canton éprouvé par l'inondation ou la sécheresse. Dès que se relâche la police impériale et que le gouvernement ne pourvoie plus au ravitaillement local, une bande de révoltés se forme. Lorsqu'on n'est pas capable de l'enrégimenter pour la jeter sur les Barbares ou l'employer à de grands travaux publics, elle est vite animée de sentiments antidynastiques et embrigadée par quelque aventu-

rier. La rébellion des Sourcils rouges et celle des Turbans jaunes furent les résultats d'une crise agraire due au développement des grands domaines. Les économistes au service de l'empereur Wou avaient senti le danger et tâché d'y parer en interdisant le remploi en biens-fonds des fortunes acquises dans l'industrie ou le commerce. Mais, sous le même règne, les moralistes l'emportèrent sur les techniciens. L'érudit Tong Tchong-chou qui patronnait l'étude des Annales de Lou, rédigées par Confucius, comme le seul moyen de former des hommes d'État, invita le maître à revenir aux vieux usages. Il conseilla de restaurer le système de la tenure (système *tsing*) et de la dîme : de l'octroi de la pleine propriété ne pouvaient sortir que l'accaparement des terres et la multiplication des esclaves. Ces maux étaient devenus graves à la fin des premiers Han. On proposa, sous le règne de l'empereur Ngai (6-1), de fixer pour chaque classe sociale un nombre maximum d'esclaves et une étendue maxima des domaines. Wang Mang, qui, en bon usurpateur, ne voulait rénover qu'en reprenant les errements antiques, interdit, en 9 après Jésus-Christ, le commerce des terres et des esclaves. Il revendiqua pour l'Empereur un droit éminent de propriété : « Les champs de tout l'Empire recevront désormais le nom de *champs royaux* et les esclaves celui de *subordonnés privés.* » Tout bien, n'étant possédé qu'à titre de tenure, ne pouvait être aliéné. L'ordonnance dut être rapportée trois ans après. Wang Mang avait essayé de la compléter par un système de contrôle des prix, où il reprenait une idée des conseillers de l'empereur Wou, mais dont le caractère étatique était nettement précisé : les prix ne devaient point résulter d'un jeu de compensations économiques mais de la taxation décidée d'office par les fonctionnaires. Il n'y a aucune apparence que les édits de Wang Mang aient été le moins du monde appliqués.

En 3 avant Jésus-Christ, une grande sécheresse détermina un vaste mouvement populaire qui prit naissance au Chan-tong.

Des foules errantes parcouraient le pays, chantant et dansant pour propitier la Si-wang-mou (la Reine-mère d'Occident; c'était une divinité de la peste : elle devint, dans le Taoïsme organisé en religion, la plus populaire des divinités) (1). L'agitation tomba assez vite. Mais les prédictions et les découvertes merveilleuses nécessaires pour accréditer Wang Mang entretinrent un état d'agitation. En 11, le Fleuve Jaune rompit sa digue, ruinant les plaines du Tche-li et du Chan-tong. En 14, il y eut dans le nord une famine telle que les gens s'entre-dévorèrent, puis les disettes se succédèrent d'année en année. Alors parurent (au Chan-tong encore) les Sourcils rouges, bandes de brigands qui battirent les armées de Wang Mang et que battirent ou enrégimentèrent quelques princes du sang des Han. Une dynastie était abattue. Une autre dynastie était fondée. Elle périt dans des conditions analogues, sauf que la révolte des Turbans jaunes eut son point de départ au Sseu-tch'ouan. Sseu-tch'ouan et Chan-tong étaient des provinces à tendance fortement particularistes. Elles furent toutes deux les foyers des premières grandes sectes taoïstes. La rebellion des Turbans jaunes fut à la fois une jacquerie et un mouvement sectaire. Elle fut réprimée par des officiers. Mais l'un d'eux, s'emparant du bassin du Fleuve Bleu, y fonda la dynastie Wou dont la capitale fut placée dans la région de Nankin. Un second, qui appartenait à la famille des Han, se rendit maître du Sseu-tch'ouan. Un troisième se contenta d'un pouvoir de fait, mais son fils, en 220, déposant l'empereur Hien, fonda la dynastie Wei : elle eut en partage toute la vieille Chine du Fleuve Jaune, plus le bassin de la Houai. — L'Empire était divisé en trois royaumes.

L'œuvre de colonisation souffrit moins qu'on ne pourrait croire des crises du gouvernement central. Certes, la pression

(1) HAN CHOU, 98, 86, 84, 27 et 11.

des Tibétains prit parfois (en 42 av. J.-C., par exemple) une violence inquiétante et souvent les Hiong-nou, malgré leurs divisions, arrivèrent à menacer la route de l'Altaï : ils occupèrent Tourfan de 64 à 60. Mais en 60, les Chinois, à la suite d'un beau raid, purent établir à Koutcha leur principal poste militaire. En 49, les Hiong-nou se scindaient en deux groupes. Un coup de main hardi réussi (en 35) contre le groupe le plus lointain (il s'était établi dans les environs du Balkach) détermina le groupe sud-occidental, seul resté en contact avec la Chine, à venir rendre hommage (33) et à demander alliance. Le gouvernement fut pour peu de chose dans ces succès. Ils furent presque toujours dus à l'esprit d'initiative et d'aventure qui animait les chefs de postes. Ce qu'on pourrait être tenté d'appeler la politique extérieure de la Chine est, à cette période, l'œuvre d'un corps d'officiers possédant à un haut degré l'esprit colonial. Ils agissent sans prendre le temps d'en référer et savent au besoin trouver des excuses pour justifier leurs succès. C'est à ce même corps d'officiers qu'est dû le relèvement de la puissance chinoise après la crise dynastique qui se produisit aux débuts de l'ère chrétienne. Soumission du Tonkin (42 ap. J.-C.) et de Hai-nan, dissolution de la confédération puissante formée par les Man du Hou-nan (49), pacification du Nord-Est grâce à l'emploi de tribus Sien-pi opposées aux Hiong-nou, toutes ces belles opérations de politique et de guerre furent menées à bien grâce à des initiatives personnelles et à une insubordination intelligente. La conquête du Tarim, qui est la grande gloire des seconds Han, fut faite par quelques hommes (dont le plus célèbre est Pan Tch'ao) travaillant en enfants perdus. Ils procédaient par coups de main hasardeux, sans appui ni contrôle, à la tête de quelques braves, mais forts de tout le prestige du nom chinois. De 73 à 102, Pan Tch'ao (1), s'emparant de Khotan, de Kachgar, de Yarkand,

(1) XXI.

de Karachar, rejetait les Hiong-nou dans le Gobi et les Yue-tche au delà des Pamirs, cependant que Teou Hien repoussait au nord du Barkoul les Hiong-nou septentrionaux (89). Toutes les routes, nord et sud, de la soie passaient ainsi sous le contrôle chinois, et, par delà les déserts de l'Asie centrale, un contact étroit était établi avec la civilisation tokharienne. Tokhariens et Yue-tche étaient en rapports avec l'Inde, en rapports aussi avec l'Occident (1). Les Chinois, d'autre part, maîtres de l'Annam et de ses côtes, pouvaient recevoir par voie maritime, en même temps que l'influence indienne, des influences plus lointaines. L'histoire affirme que Pan Tch'ao conçut l'idée d'entrer en relation avec les Romains (97) et que, dans la deuxième moitié du IIe siècle, des marchands se présentèrent, comme ambassadeurs de Rome, dans les ports du sud de l'Empire. Tant par le sud-ouest que par l'est, des idées et des connaissances nouvelles pénètrèrent alors en Chine. Le Bouddhisme s'y installe au moins dès le début du Ier siècle. Il y progresse pendant la période des Trois Royaumes. La civilisation chinoise se complique au moment où l'Empire se morcelle.



A la chute des Han, la Chine entre dans une ère de morcellement politique. Les Tsin (265-419) ne réussissent que pour un temps assez court à rétablir une unité nominale. Dès le début du IVe siècle, des Barbares pénètrent à l'intérieur des frontières. Ils fondent dans la Chine du Nord et de l'Ouest des royaumes instables. Les Tsin ne conservent que le bassin du Fleuve Bleu et celui du Si kiang. L'émiettement atteint son maximum à la fin du IVe siècle et au début du Ve. Ce n'est qu'au VIIe siècle et pour lutter contre les Tou-kioue (Turcs) que l'Empire se reconstitue, relevé par les Souei (589-617) aux-

(1) Sur ces itinéraires, voir **CXII.**

quels les T'ang (620-907) succèdent. La politique à grands desseins, tournée vers la steppe, la montagne et la mer, est aussitôt reprise. Dès 609 le Tarim, le Tsaidam, le Tonkin rentrent dans l'Empire. Celui-ci s'étend un moment jusqu'à la Dzoungarie et jusqu'à l'Indus. Enrichie par l'apport de connaissances qu'entraînent avec eux le Bouddhisme, le Manichéisme, le Nestorianisme et d'autres courants religieux, la civilisation chinoise s'épanouit à nouveau en Chine, plus largement syncrétique qu'au temps des Han et, cependant, tentant plus encore de se rattacher au passé. Après une nouvelle période d'émiettement (907-960), la Chine s'oriente définitivement, sous les Song (960-1279), vers un syncrétisme d'esprit traditionaliste. Depuis qu'avec les Ts'in et les Han s'est formée la nation chinoise et créé l'idéal d'une unité impériale, c'est dans l'orgueil que leur inspirent leur culture et leurs traditions que les Chinois ont, en des occasions favorables, trouvé la force d'apparaître comme une nation ou même de jouer le rôle d'une grande puissance. Plus que l'histoire d'un État ou même d'un peuple, l'histoire de la Chine est celle d'une civilisation ou, plutôt, celle d'une tradition de culture. Son principal intérêt, si on pouvait l'écrire avec quelque précision, serait peut-être de montrer comment l'idée de civilisation a pu, dans une histoire aussi longue, primer, de façon quasi constante, l'idée d'État.

DEUXIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ CHINOISE

L'histoire orthodoxe cherche à prouver qu'il exista en Chine (dès le troisième millénaire avant Jésus-Christ et dans les limites classiques du pays) un Empire policé et une nation déjà homogène. En revanche, dès qu'apparaissent, avec des dates relativement sûres, des documents relativement abondants et susceptibles d'une ébauche de critique, la terre de la Confédération chinoise apparaît comme un étroit pays et comme un pays neuf. Le sol n'est point aménagé. Les habitants, confinés dans de petits cantons, vivent dans l'isolement.

Faut-il, par respect pour les dates, voir dans cet état de la Chine au début de la chronologie, une espèce d'état primitif? Faut-il faire partir de là l'histoire de la société chinoise? Mais qui prouvera que les Chinois, au début de la période *Tch'ouen ts'ieou*, n'étaient pas les restes d'une nation une et prospère? Ne peut-on supposer qu'ils avaient jadis colonisé tout au moins le bassin du Fleuve Jaune et qu'un cataclysme est venu ruiner leur œuvre? Point n'est besoin d'imaginer un cataclysme grandiose : une inondation, une incursion de Barbares peuvent expliquer l'état de morcellement que révèlent les premiers documents datés. Est-ce un état primitif? Il semble s'accompagner d'un idéal traditionnel d'unité. Est-on sûr que cet idéal soit récent et artificiellement projeté dans le passé? L'existence d'un suzerain reconnu suppose une certaine unité politique. Le respect relatif et les ménagements dont les Tcheou

paraissent avoir été l'objet pendant la période *Tch'ouen ts'ieou* semblent attester une puissance ancienne, indice d'un état ancien d'unification relative. Tout ce qu'on peut dire en faveur de la tradition orthodoxe n'a qu'une valeur d'hypothèse. Mais si l'on repoussait ces hypothèses modérées, leur préférant une négation absolue fondée sur l'absence de témoignages historiques, il serait facile de présenter des commencements de preuves, par exemple en insistant sur l'importance des traditions relatives aux crues diluviennes ou sur les affirmations des chroniques relatant, au VIIe siècle, une poussée violente des Ti.

Nous ne prendrons pas parti. Nous nous refuserons à rien nier comme à rien accepter de la tradition orthodoxe. Il est vraisemblable que la civilisation chinoise date d'une haute antiquité ; il se peut même que son histoire présente une certaine continuité ; il est encore possible que la Chine (ou, du moins, une partie des pays chinois) ait possédé très anciennement une sorte d'homogénéité. Mais que tirer de la théorie traditionnelle qui prétend expliquer toute l'histoire de la civilisation chinoise? Cette théorie veut que la société ait été parfaite aux origines, dans les temps où les Fondateurs de la civilisation nationale manifestaient leur Sainteté. L'idée que le Prince, par la seule observance des rites, réussit à régenter les mœurs et à policer le monde, correspond à un idéal qui n'est sans doute pas d'invention récente. On sent bien pourtant qu'il s'agit là d'un idéal épuré : on désirerait, précisément, en connaître la formation et l'histoire. Or, pour la doctrine orthodoxe, cet idéal est une donnée, un fait premier. C'est à partir de lui qu'on explique, bien plus, qu'on relate les faits historiques. Tous les documents ont été remaniés et reconstruits par une critique érudite. Celle-ci n'a accepté les données traditionnelles que dans la mesure où elles paraissaient s'accorder à l'esprit du système. Dans ces conditions, toute recherche positive serait impossible, n'était un fait : les Chinois, quand ils

bâtissent ou rebâtissent systématiquement leur histoire, ne pensent et ne s'expriment qu'à l'aide de formules consacrées et dans le cadre de rubriques traditionnelles. Rubriques et formules, à la condition de les détacher d'abord du système, constituent des données positives. C'est de ces données et de ces données seules que l'on peut tirer les éléments d'une histoire de la société chinoise.

On voit tout de suite que ces données constituent des documents fragmentaires et qu'on ne peut rattacher à aucune chronologie.

Tout le travail consiste à les classer. En les classant, il est possible de les rapporter à des milieux sociaux différents. Reste alors à classer ces milieux. Ici s'impose, pour débuter, une méthode régressive.

Nous connaissons, par des documents directs, la classe des *lettrés* et la noblesse d'Empire. *Lettrés* et fonctionnaires ont occupé, dans la Chine impériale, une place analogue à celle qu'occupait, dans la Chine des fiefs, la noblesse féodale. Cette dernière nous est connue seulement par ce que les *lettrés* ont bien voulu nous en dire. Mais, pour nous en parler, ils ont eu recours à des formules traditionnelles. Ils les entendaient à leur manière. Cependant il n'est pas impossible de les entendre avec le sens où les nobles féodaux les prenaient. Classer les différentes valeurs de ces formules revient à les rapporter à des milieux étagés. Ce classement, par suite, permet de décrire une évolution. On peut procéder de même pour passer, en remontant, de l'Empereur au seigneur féodal. Mais, ici, le passage, de l'un à l'autre terme, est plus direct. Par suite de cette évolution plus continue, il y a moyen de remonter très haut et de découvrir ce qu'était, sous des formes extrêmement archaïques, le pouvoir du Prince. Ce pouvoir se trouve défini par des formules qui sont de véritables thèmes mythiques ; parfois même on peut les rapprocher des gestes rituels apparentés : l'ensemble fait apparaître les croyances et même les

données de fait qui ont rendu possibles la constitution des chefferies et l'avènement de l'autorité individuelle. Or, d'autres thèmes (ce sont principalement des thèmes poétiques) permettent de décrire un milieu rustique où se sont formées quelques-unes des croyances les plus importantes que l'on trouve à la base du pouvoir propre au chef politique comme à celle du pouvoir propre au chef de famille. Ainsi, par le simple moyen qui consiste à référer à des milieux correctement étagés les rubriques et les formules où les croyances chinoises se sont inscrites, on parvient à retracer, dans l'ordre politique et dans l'ordre familial, une double évolution parallèle qui explique la formation du droit constitutionnel et du droit privé.

On aperçoit sans doute que si les milieux décrits à l'aide de formules prises à une tradition immémoriale peuvent être étagés correctement, c'est uniquement en ce sens que dans la société chinoise le rôle directeur a passé successivement de l'un à l'autre de ces milieux. On n'exprimera pas autre chose si l'on dit que la noblesse d'Empire a hérité de la noblesse féodale ou est venue la relayer. Cette affirmation n'implique nullement que la noblesse féodale disparut dès que la noblesse d'Empire vint jouer à sa place un rôle analogue dans la nation. Il y a des chances que sous les Han aient subsisté en Chine des groupements du type féodal. Inversement, il y a des chances qu'avant l'ère impériale ait existé une variété de noblesse, différente de la noblesse proprement féodale, et dont les membres ressemblaient déjà plus à des fonctionnaires qu'à des vassaux. Il est certain, en tout cas, que dans la période *Tch'ouen ts'ieou* (et même plus tard) les mœurs paysannes demeuraient telles, à peu près, qu'elles étaient au temps où, dans les communautés rurales qui représentaient alors l'élément le plus actif de la société chinoise, s'élaborèrent les idées que les fondateurs des chefferies eurent à emprunter et à transformer quand s'opéra la révolution dont sortit la Chine féodale. Mais ce fut alors aux chefs et à leurs fidèles que pas-

sèrent le rôle dominant et l'activité créatrice. Les croyances et les théories qui aidèrent à l'édification de la Chine impériale naquirent de l'activité des cours féodales. Aussi étudierons-nous les différents milieux où s'est formée la civilisation chinoise à l'instant où ils se montrèrent créateurs. Et nous nous soucierons plus de la fortune de leurs créations que de leur propre fortune. On pourrait justifier la méthode en droit. Il suffira d'avoir laissé sentir qu'elle s'impose en fait. Il n'y a moyen de définir les différents milieux dont l'étude importe à la connaissance de la civilisation chinoise, qu'à travers les croyances ou les techniques qui sont leur apport à cette civilisation.

Il est clair que l'évolution telle qu'on peut la décrire prend un air intemporel (car rien n'y commence et rien n'y finit à une date déterminée) et une allure schématique (car rien ne permet d'en indiquer les singularités de détail et rien de dire si elle eut des flux et des reflux, si, là, elle fut rapide et, ici lente, si telle raison la retarda ou la précipita en tel pays).

Pour le moment, tout essai de précision géographique ou historique ne serait qu'une duperie, et, plus encore, tout essai de précision ethnographique. Bien plus : la multiplicité et la diversité des influences possibles rendent toute hypothèse plus dangereuse qu'utile. — J'en indiquerai cependant une, mais uniquement à titre d'hypothèse d'étude et parce qu'elle tient d'assez près à une donnée importante. Aussi haut qu'on remonte, la civilisation chinoise apparaît comme une civilisation complexe. D'autre part, au début de la période connue par des dates, cette civilisation a son centre aux confins de deux régions de marge, là où la lisière des plateaux de lœss jouxte celle des plaines alluviales. Il n'est pas impossible que l'essor de la civilisation proprement chinoise s'explique par le contact de deux civilisations *principales* (je ne dis pas primitives), dont l'une serait une civilisation des terrasses et du millet et l'autre une civilisation du riz et des plaines basses. La pre-

mière a peut-être apporté les influences de la steppe et l'autre celles de la mer. A cette hypothèse, les traditions historiques apportent un certain appui. Les Tcheou, qui paraissent avoir été puissants dans l'Occident chinois et que soutinrent les Barbares de l'ouest, vivaient, dit-on, aux temps antiques, dans des grottes; ils avaient pour ancêtre et pour dieu le Prince Millet. Les Yin, leurs rivaux, luttèrent contre eux en s'appuyant sur les Barbares de la Houai. Ceux-ci occupaient des plaines marécageuses en bordure de la mer orientale. Les princes de Song, descendants des Yin, restèrent toujours, ainsi que d'autres princes de l'Est, en contact avec eux. D'autre part, il paraît certain que la civilisation de la Chine orientale présentait, avec des traits propres, une certaine unité. Les mœurs sexuelles y étaient plus libres. On y pratiquait la prostitution hospitalière et des rites définis d'alliance sanglante.

Avant qu'elle ne fût entrée dans l'unité chinoise, il est possible que la Chine de l'Est ait entretenu des relations qui lui étaient propres. Par elle, peut-être, se sont exercées sur la civilisation chinoise des influences lointaines dont on peut à peine deviner l'importance. Il est clair que l'histoire de la société en Chine ne pourra être écrite de façon concrète que si l'on trouve les moyens de préciser les influences ethnographiques ou techniques qui ont agi sur elle.

LIVRE I

LE PEUPLE DES CAMPAGNES

CHAPITRE PREMIER

LA VIE AUX CHAMPS

Les Chinois, dès les premiers jours de leur histoire connue, apparaissent comme un peuple d'agriculteurs. Sans doute l'élevage eut-il jadis plus d'importance que de nos jours, mais c'était de la culture des céréales que vivaient les anciens Chinois, et aussi, à côté d'eux, les populations qu'ils considéraient comme barbares. Certains pillages des Ti (par exemple en 601) sont expliqués par la sécheresse qui avait abîmé leurs récoltes (1).

Quand on visite aujourd'hui les pays de la vieille Chine et qu'on voit les exploitations se succéder en longues files, au bord des chemins et des canaux, on est tout près de penser qu'avec leur climat relativement régulier et leur sol qui paraît riche, plateaux de limon ou plaines alluviales ont de tout temps invité les habitants à vivre en agriculteurs. Il semble qu'il a toujours été facile d'installer en tous lieux des champs et des maisons. En fait, la terre chinoise n'a révélé sa fécondité que canton par canton et au prix d'héroïques labeurs.

(1) *Tso tchouan*, C, I, 592.

Les légendes indigènes parlent d'un temps où, ignorant l'art de semer et de planter, les hommes vivaient dans la brousse, péniblement. Dans les hautes régions de lœss, des broussailles piquetaient la steppe. La végétation était faite de plantes dures et hautes. Les hommes, avant de s'établir, devaient « s'associer... pour enlever et détruire les mauvaises herbes qui couvraient le pays; (ils devaient) couper le conyza, l'armoise, le chénopode, le chardon étoilé » (1). Les paysans savaient la peine que coûtent ces premiers travaux. Il aimaient à chanter les mérites des ancêtres qui avaient défriché le pays : « En touffes épaisses, les chardons ! — on dut extirper ces broussailles ! — Nos anciens, pourquoi l'ont-ils fait ? — pour que nous plantions du millet (2) ! » Il ne suffisait pas de défricher une fois pour toutes. Sur ce sol riche, les premières pluies, vers l'équinoxe de printemps, et surtout les grandes pluies du milieu de l'été faisaient pulluler les herbes nuisibles et les insectes qui dévoraient ou étouffaient les récoltes. « Voici les épis et voici les grains ! — voici qu'ils sont durs ! voici qu'ils mûrissent ! — Plus de faux sorgho ni de faux millet ! — et chassez là-bas les vers, les insectes — et encore là-bas larves et chenilles ! — Qu'ils ne gâtent pas en nos champs les pousses ! — car le dieu des champs a de la puissance : — qu'il les prenne et jette au feu flamboyant (3) ! » Le dieu des champs, Chen-nong (le Laboureur divin), qu'on invitait, en dansant au son des tambourins de terre cuite, à venir purifier les cultures, avait jadis enseigné aux hommes l'emploi de la charrue et de la houe. Il leur avait aussi appris à frapper les herbes avec un fouet rouge. Il portait le titre de Souverain flamboyant. Le dieu de l'agriculture était un dieu du feu (4).

Pour défricher dans les parties basses, le feu ne suffisait point ; il fallait s'aider de l'eau. Dans les fonds, bien souvent,

(1) *Tso tchouan*, C, III, 267. — (2) *Che king*, C, 276. — (3) *Che king*, C, 285
(4) *SMT*, I, 13 ; *Y. king*, L, 383 ; LV, 271 ; *Che king*, C, 283.

les terres étaient saturées de salpêtre ou bien il s'y élevait d'inextricables fourrés de plantes épineuses. « Les colons devaient d'abord brûler les herbes et les broussailles, puis verser de l'eau et planter du riz; les herbes et le riz poussaient en même temps; quand ils avaient atteint sept ou huit pouces de hauteur, on fauchait tout, puis on versait à nouveau de l'eau; les herbes mouraient alors et le riz seul poussait; c'est ce qu'on appelait débroussailler par le feu et sarcler par l'eau (1). » Les mêmes procédés furent employés au premier siècle avant notre ère pour aménager de vastes plaines marécageuses. On a vu plus haut que d'aussi grandes entreprises passèrent longtemps pour téméraires. Pour qu'on s'y risquât, il fallut attendre que des États puissants fussent organisés. Avant de s'aventurer tout au bas des grands fonds ou dans les vastes plaines, les anciens Chinois se bornèrent apparemment à cultiver des coteaux et des terrasses. Mais pour bâtir les champs, pour lutter contre les éboulements des terres meubles, pour construire les canaux et les rigoles de drainage, pour les curer, pour les nettoyer, une main-d'œuvre abondante était nécessaire ainsi que des habitudes d'organisation, d'entr'aide, de travail en commun.

« Çà ! désherbez ! Çà ! essouchez ! — que vos charrues fendent les mottes ! — Milliers de couples, allez sarclant — là, vers les bas, là, vers les hauts ! — Voici le maître et son aîné ! — voici les cadets, les enfants, les aides et les journaliers (2) ! » Les rituels prétendent que les laboureurs devaient s'associer par paires sur l'ordre du seigneur. Celui-ci, au début de l'an, présidait, dit-on, à l'organisation du travail. Il faisait « réparer les bordures et les limites des champs, reconnaître montagnes, collines, coteaux, plaines et bas-fonds, décider quelles cultures convenaient pour chaque terrain et en quels endroits l'on devait semer les cinq céréales... Quand les travaux des

(1) *Tso tchouan*, C, II, 298; *SMT*, III, 589. — (2) *Che king*, C, 439.

champs sont fixés d'avance, quand on a d'abord réglé au cordeau canaux et limites, il n'est plus rien qui puisse troubler les laboureurs (1). » De même, les hymnes dynastiques attribuent à des Héros-Fondateurs cet ordonnancement du pays qui, semble-t-il, se renouvelait à chaque début de campagne. « Il les exhorta et les établit — ici à sa gauche et là à sa droite, — fixant les limites et fixant les règles, — fixant les canaux et fixant les champs, — partant de l'ouest et allant vers l'est, — de tous les côtés prenant tout en main (2) ! » Des chefs féodaux ne présidèrent point de tout temps, sans doute, aux travaux agricoles, mais l'aménagement du pays, dure conquête sur une nature puissante et rebelle, exigea des Chinois un effort continu, une opiniâtreté ordonnée que seule rendait possibles l'existence de communautés fortement unies, assez vastes, et solidement installées.

Les paysans habitaient dans des hameaux ou des villages. Ceux-ci étaient logés sur des hauteurs dominant les cultures. C'étaient des refuges d'hiver. Au printemps, les laboureurs en descendaient et refaisaient leurs champs. L'automne arrivé et les récoltes faites, ils remontaient vers leurs demeures et les aménageaient pour l'hiver. « Allons ! mes laboureurs ! — nos grains sont recueillis ! — remontons et rentrons réparer les logis ! — le jour, coupons les chaumes — pour, le soir, les tresser ! — puis sur les toits, vite au sommet ! — printemps venu, il faut semer (3) ! » Les chaumières, haut juchées, étaient enceintes de murs ou de haies vives. Il ne fallait pas seulement se soustraire aux inondations : on devait encore prévoir assauts et pillages. Tout autour des petits îlots de culture qu'avaient fait surgir les efforts des premières communautés paysannes, vaguaient, dans les forêts ou les brousses des marécages, des populations arriérées ou barbares. S'il était déjà nécessaire d'être en nombre et de s'organiser pour vaincre la nature, la

(1) *Li ki*, C, I, 336. — (2) *Che king*, C, 327. — (3) *Che king*, C, 164.

défense des récoltes exigeait de même que les agglomérations fussent puissantes. Lorsque les chefferies apparurent et que les paysans se furent donné des maîtres et des protecteurs, l'ensemble des hameaux répandus autour du burg seigneurial, dernier refuge, était entouré d'un premier mur de défense : territoire et banlieue se confondaient (1). Dès les premiers jours de la vie sédentaire et de la civilisation paysanne, le travail agricole, qui demandait une grosse main-d'œuvre, se fit comme à l'étroit et, pour ainsi dire, dans des bastions bloqués. Peut-être est-ce là ce qui explique quelques traits anciens et permanents de l'agriculture chinoise.

Les Chinois, à force de travail humain, obtiennent de leurs champs de grands rendements. Ils en tirent des récoltes variées et les cultivent comme des jardins. Plus que la charrue, la houe est leur principal instrument. Pareilles habitudes pourraient convenir à un peuple qui aurait fait dans des oasis son apprentissage agricole. Pour les Chinois, une explication de ce genre serait bien tentante, si voir dans le Turkestan leur premier habitat n'était point une simple hypothèse. On peut en faire l'économie si l'on songe que les documents attestent pour l'antiquité la prédominance d'un peuplement par agglomérations relativement puissantes. En raison même des conditions difficiles de l'aménagement du sol, la vie agricole eut, dès le principe, une espèce de caractère urbain. Obligés de tirer des terres étroites qu'ils avaient conquises sur la nature et qu'ils défendaient contre les Barbares, tous les produits nécessaires à la vie d'un fort groupement, les paysans chinois adoptèrent les méthodes de la culture maraîchère. La culture du millet et du riz ne se fait point à la manière des grandes cultures. Elle se fait, non en de grands champs, mais en carrés (2).

Il existe de nos jours en Chine une certaine tendance à la

(1) *Tso tchouan*; C, III, 667. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 441.

spécialisation des cultures par régions appropriées. Aux temps anciens, chaque canton visait à tout produire. Partout, le millet, propre aux terrains secs, voisinait avec le riz qui exige abondance d'eau. La distribution des cultures autour des hauteurs habitées ne dépendait point uniquement des convenances de chacune d'elles, mais du prix qu'on leur attribuait. Les plus précieuses se faisaient aux abords des maisons. A côté du jardin potager qui, la saison terminée, était battu afin de servir d'aire (1), se trouvaient les vergers, riches surtout en mûriers, puis les premiers champs, réservés aux plantes textiles et principalement au chanvre. C'était là le domaine des femmes, des tisserandes. Les pièces d'étoffe qu'elles tissaient, chanvre ou soie, étaient la principale richesse et servaient de monnaie. Au-dessous s'étageaient les cultures masculines, d'abord les champs consacrés aux légumes secs, puis les champs de céréales et, tout en bas, dans les fonds conquis par le drainage et l'irrigation, bornés par des levées et des canaux, les carrés de terre réservés au riz.

Pour être complètes, les exploitations s'étageaient en hauteur. La subsistance du groupe n'était assurée que si les cultures de chaque étage avaient toutes donné. « Aux champs du haut, des hottes pleines ! — aux champs du bas, voitures pleines ! — Toutes récoltes, prospérez ! — Abondance ! abondance ! maisons pleines (2) ! » Pour mener à bien les diverses cultures, il fallait pratiquer la division du travail et adopter une espèce de nomadisme limité. Les tisserandes ne quittaient point le village et ses vergers, mais les laboureurs devaient passer tous les jours utiles dans les champs de céréales. Ils y avaient des cabanes où ils couchaient, surveillant constamment leurs récoltes. De l'aube au soir ils peinaient dur : « Le soleil paraît : on se lève ! — Il s'en va : on va reposer ! — Creuse ton puits, si tu veux boire ! — Laboure,

(1) *Che king*, C, 164. — (2) *SMT*, CXXVI.

si tu veux manger (1)! » Ils travaillaient en rangs pressés: « Les chapeaux de bambou s'agitent! — toutes les houes fouillent le sol — pour arracher l'herbe mauvaise (2)! » Le seul bon moment était celui des repas. Enfants et femmes les apportaient dans des paniers. « A grand bruit, les voilà qui mangent — et ils font fête à leurs épouses! »

Ils se régalaient d'une bouillie faite avec du millet. Le millet était un dieu. Il fournissait l'essentiel de la nourriture. Il passait pour la première des céréales. Fait intéressant à noter (3), le millet, au dire de Mencius, était la seule céréale connue des Barbares du nord de la Chine (4). Les Chinois en cultivaient plusieurs espèces; l'une d'elles, le millet glutineux, servait principalement à faire une liqueur fermentée. On cultivait aussi diverses variétés de riz, le riz glutineux étant de même employé à produire une sorte de vin. Le blé et l'orge avaient sans doute une moindre importance, bien que dans une prière adressée au dieu des moissons (Heou Tsi : le Prince Millet), on s'écrie : « Donne-nous le froment et l'orge (5)! » On remarquera que, dans la nomenclature, l'orge et le blé sont à peine distingués. Les Chinois, en aucun temps, ne paraissent avoir fait grand cas de l'orge. Il semble que la farine de blé ait eu pour principal emploi de fournir le levain destiné à provoquer la fermentation du riz ou du millet (6). Ceux-ci étaient mis à fermenter soit seuls, soit mélangés. Le vin le plus estimé était fait avec une partie de millet noir et deux parties de riz. La préparation se faisait dans des vases d'argile où les grains mêlés d'eau étaient chauffés au moyen d'un feu bien réglé (7). Certaines plantes aromatiques, une sorte de poivre en particulier, servaient à parfumer la liqueur que l'on filtrait à l'aide de touffes de chiendent (8). Préparée

(1) *Kou che*, 1. Chant attribué aux sujets du souverain mythique Yao.
(2) *Che king*, C, 441. — (3) *Che king*, C, 439. — (4) *Mencius*, L, 318.
(5) *Che king*, C, 426. — (6) XII, 157. — (7) *Li ki*, C, I, 400.
(8) *Che king*, C, 163.

en hiver, on commençait à la boire au printemps. On savait aussi fabriquer un vinaigre de céréales qu'on employait à faire des conserves. Les grains réservés à la nourriture étaient écrasés dans des mortiers, lavés, et cuits à la vapeur (1). Peut-être, en sus des bouillies, préparait-on des espèces de gâteaux. Comme légumes frais, on mangeait différentes sortes de concombres et de courges. Des condiments variés, ail, oignon, plante à moutarde, servaient aux assaisonnements; certaines herbes et certaines plantes, mauves, renouées, parfumaient les bouillons (2). La principale des sauces était faite avec des haricots macérés et fermentés : c'étaient des haricots du type du soja dont les longues tiges « flottaient au vent comme des bannières » (3). Sans doute le fromage de haricot est-il aussi un mets ancien. Les légumes secs, en tout cas, pois de différentes grosseurs, jouaient un grand rôle dans l'alimentation. On les conservait dans des sacs faciles à transporter (4). Ils servaient d'aliments de réserve, utilisés dans les déplacements. Peut-être leur rôle fut-il de première importance aux temps où les populations chinoises vivaient en défrichant un coin de pays puis un autre coin et n'étaient point complètement fixées. Ainsi se déplaçaient encore vers 568 les Barbares du Nord et de l'Ouest (5).

L'ancienneté relative de la vie sédentaire paraît attestée par l'existence de vergers où l'on savait faire pousser une grande variété d'arbres : pêchers, abricotiers, cerisiers, poiriers, cognassiers, châtaigniers, pruniers et jujubiers. Les prunes, les jujubes et les châtaignes servaient à des préparations culinaires. On mangeait encore les fruits d'une espèce de vigne sauvage (6), et ceux de nombreuses plantes d'eau ou de montagne. L'arbre utile entre tous était le mûrier. On le taillait avec soin. « On coupe avec la hachette les branches

(1) *Che king*, C, 352. — (2) *Li ki*, C, I, 644. — (3) *Che king*, C, 351.
(4) *Che king*, C, 360. — (5) *Tso tchouan*, C, II, 207. — (6) *Che king*, C, 163.

qui s'écartent ou montent trop; aux jeunes mûriers, on n'enlève que les feuilles (1). » Les feuilles étaient données aux vers à soie élevés sur des clayons faits de roseaux ou de joncs. « C'est le printemps, les jours tiédissent, — voici que chante le loriot! — les filles avec leurs corbeilles — vont, le long des petits sentiers, — prendre aux mûriers la feuille tendre (2). » On cultivait plusieurs espèces de mûriers et, de même, plusieurs espèces de chanvre. Les travaux de tissage, commencés à l'automne, duraient tout l'hiver (3). Les étoffes de chanvre, prêtes au printemps, servaient pour la saison chaude, de même les chaussures faites en fibres de chanvre ou de dolic. La soie, plus chaude et plus précieuse, servait surtout aux vieillards. Le rouissage se faisait dans les fossés aux abords des demeures. Les tisserandes connaissaient aussi l'art de préparer et de tresser les orties et les joncs. Les vêtements archaïques qui servaient encore aux temps classiques à habiller l'effigie du mort, étaient faits d'une natte de roseau maintenue par une ceinture de bambou (4). [Les Jong (Barbares de l'Ouest) se vêtaient (557) d'un manteau de paille et portaient un chapeau de ronces (5).] La tradition veut qu'avant Houang-ti les Chinois n'aient été habillés que d'un court vêtement de peau. (Ce fut la femme de Houang-ti qui enseigna l'art d'élever les vers à soie) (6). Les Chinois portèrent ensuite un habit fait de deux parties, tunique et jupon, tissé avec de la soie ou du chanvre (7). Leur coiffure était une espèce de bonnet ou de turban (8). Pour lutter contre le froid, ils portaient superposés plusieurs jeux de vêtements. Ils savaient teindre les étoffes et préféraient les couleurs vives (9). Ils cultivaient diverses plantes

(1) *Che king*, C, 162.
(2) LII, 49. — (3) LVI, 541 et suiv. — (4) *Yi li*, C, 450.
(5) *Tso tchouan*, C, II, 291.
(6) Elle apparaît à la fois comme une divinité de l'éclair et de la soie. *SMT*, I, 35.
(7) XL, 132. — (8) LII, 57. — (9) LII, 57, 70.

tinctoriales, surtout la garance et l'indigotier. Les tisserandes fabriquaient des étoffes unies et des étoffes à ramages. Celles-ci étaient réservées aux vêtements de fête ou de mariage. « En jupe à fleurs, en jupe simple, — en robe à fleurs, en robe simple, — allons, messieurs ! allons, messieurs ! — en char emmenez-moi chez vous (1) ! »

Rien de plus simple que les maisons paysannes. Aux temps historiques, beaucoup de Chinois vivaient en troglodytes. Ils habitaient, aux flancs des plateaux de lœss, des grottes en forme de fours (2). Les huttes des champs étaient faites de branchages. Une tradition prétend que les Chinois, quand ils vivaient encore dans la brousse, nichaient dans les branches des arbres (3). La cabane de deuil, qui reproduit sans doute une forme archaïque d'habitation, était une sorte d'appentis fait de branchages étayés par quelques poteaux (4). A mesure que le deuil devenait plus léger, on bouchait les fentes avec de la paille et des roseaux, puis on crépissait la cabane avec de la terre glaise, d'abord à l'intérieur, ensuite à l'extérieur ; la porte en restait d'abord grande ouverte, mais elle était entourée d'une palissade de roseaux (5). Ce type de maison archaïque, peu à peu perfectionné, fut sans doute répandu chez les cultivateurs des terrasses de lœss. Ils vivaient en *cliff-dwellers*. Dans les villages construits sur les hauteurs, les maisons paraissent avoir eu la forme de petits cubes couverts de chaumes. Le toit était si léger qu'un moineau avec son bec pouvait le trouer. Les rats pouvaient percer les murs (6). Faits en torchis et en pisé, ceux-ci étaient fragiles ; la chaleur les fendillait ; la pluie les déchaussait. Les plantes grimpantes envahissaient murs et toits que les coloquintes menaçaient d'écraser. Au début de chaque hiver, il fallait reboucher les fentes avec de la paille. Le sol était fait de terre battue et

(1) *Che king*, C, 96 ; LII, 67. — (2) *Che king*, C, 326.
(3) *Li ki*, C, II, 258. — (4) LX, 99. — (5) *Che king*, C, 20 ; LII, 261.
(6) *Che king*, C, 168.

fréquemment arrosée. Le mobilier était réduit à peu de chose. Dans la hutte de deuil, on couchait d'abord sur la paille, une motte de terre servant d'oreiller ; vers la fin du deuil on avait droit à une couche de joncs non tressés, puis à une natte (1). Les rites laissent sans doute entrevoir l'histoire du mobilier comme celle de la maison. Le lit le plus perfectionné auquel on soit arrivé était fait de nattes de joncs superposées. Certaines de ces nattes étaient décorées de dessins. Les gens riches se servaient d'un oreiller de corne et possédaient des couvertures de soie à fleurs. Pendant la journée, la literie devait être roulée, comme de nos jours, et l'on s'asseyait sur des nattes pour manger, le dos appuyé contre un escabeau. Le foyer était fait de pierres rapprochées ; la fumée s'échappait par un trou central d'où la pluie tombait dans un puisard. Réduite à une pièce unique, la maison était obscure, à peine éclairée par une fenêtre et une porte étroite ouvertes sur la face sud, la première à l'ouest, l'autre à l'est. Portes et fenêtres étaient faites à l'aide d'épines ou de branches de mûrier entrelacées ; la fenêtre parfois était un trou rond fait d'un goulot de cruche cassée (2). Au-dessous de la fenêtre, dans le coin sud-ouest, le plus mal éclairé, étaient conservées les semences et dressé le lit conjugal (3). C'était l'endroit le plus saint de la maison. Mais tout dans cette humble demeure était sacré, le foyer, le puisard central, la porte près de laquelle s'entassaient les balayures. On ne les expulsait qu'avec précaution, au temps des grandes fêtes du renouvellement de l'année, car un dieu y résidait qui donnait la fortune. Il s'appelait : Tonnerre-foudre. Les hiboux, animaux redoutés du Tonnerre, étaient en relation avec les portes. Peut-être fixait-on

(1) LX, 100 ; *Li ki*, C, II, 556, 573.

(2) *Tchouang tseu*, CXLII, p. 459. Une case ronde en pisé, entourée d'une haie d'épines, sur le toit de laquelle l'herbe pousse, dont la porte est faite d'un paillasson attaché à une branche de mûrier, et les fenêtres avec deux goulots de jarres tendus de toiles, est donnée comme la maison d'un sage solitaire.

(3) LIX, 12 et suiv. ; *Li ki*, C, I, 452 et 13 ; *Ibid.*, II, 388.

des corps de chouettes à leur sommet en même temps que des sachets d'herbes protectrices cueillies à la mi-été. On ne passait point la porte sans terreur religieuse. « Lorsque tu sors, sois circonspect ! — Quand tu entres, aie de la crainte (1) ! » On devait, en franchissant le seuil, éviter d'y poser le pied et baisser les yeux. Avant d'entrer, il fallait ôter ses chaussures (2). Le respect n'était pas moins grand à l'égard du foyer ou du puits : « L'eau de la source abonde, abonde ! — vienne un temps sec, elle tarit ! — Pour en prendre il faut une règle — et, pour en user, du bon sens (3) ! »

L'eau était le grand souci des paysans chinois. Le capital de leurs exploitations était fort réduit. Ils possédaient de menus instruments, hachettes, faucilles, houes et charrues légères faites d'un soc en bois taillé et d'une flèche tirée d'une branche recourbée. Ils manquaient de gros bétail et presque tout le travail se faisait à bras d'homme, même les transports pour lesquels, bien qu'on sût employer les chars, on se servait surtout de paniers et de hottes (4). On élevait quelques animaux, poulets et porcs, et aussi des chiens de garde qu'à la rigueur on pouvait manger. La chasse faite au filet et la pêche à l'aide de lignes ou de nasses fournissaient un supplément de ressources. Mais la vie, dans ces établissements isolés, dépendait surtout de la régularité des pluies successives qui assuraient le succès des récoltes de grains et de pois. Les paysans ne bâtissaient point de greniers, ne calculaient guère d'une année sur l'autre. Ils étaient guettés par la famine. Ils ne pouvaient s'en préserver qu'à force de labeur et de science agricole. Admirable était la variété de leurs cultures, admirable leur entente des saisons. Les travaux étaient réglés à l'aide de dictons où la sagesse rustique avait consigné des

(1) *Che king*, L (Proleg.), 17. — (2) *Li ki*, C, I, 16.
(3) *Che king*, L (Proleg.), 17. — (4) *Che king*, C, 351.

remarques précises sur les habitudes de la nature (1). L'année agricole s'ouvrait au premier mois de printemps, lorsque les animaux hibernants commençaient à remuer et que les poissons se laissaient apercevoir, montant jusqu'à la glace amincie par le vent d'est : on préparait alors les charrues et les laboureurs s'associaient par couples. Au deuxième mois, les hirondelles revenues signalaient l'équinoxe, les pêchers fleurissaient, le loriot chantait ; on savait alors que les premières pluies approchaient : aussitôt on allait labourer et semer. L'arc-en-ciel reparaissait, le tonnerre à nouveau grondait, des milliers de bêtes surgissaient ensemble sortant de terre, la huppe descendait sur les mûriers : il était temps de préparer les clayons pour les vers à soie. Les laiterons en fleur marquaient le premier mois de l'été, et faisaient prévoir les grandes chaleurs qui mûrissent le millet : on redoutait alors à la fois la sécheresse et les grands orages. On arrivait au plein de l'été quand chantaient les cigales et qu'apparaissaient les fleurs du cirier. Dans les herbes désséchées puis pourries par les chaleurs et les lourdes pluies de l'été finissant, les vers luisants se montraient : on était au premier mois d'automne, on s'empressait donc de recueillir les plantes tinctoriales. Les oiseaux migrateurs se réunissaient pour le départ, le grillon chantait aux abords des maisons : le temps des grosses récoltes était venu. Il fallait recueillir le grain et le battre avant que le givre se déposât sur les plantes des champs. Au dernier mois d'automne, quand tombaient les feuilles mortes, on se hâtait de faire du charbon de bois : il fallait rentrer dans les hameaux pour y passer la morte-saison. Au dixième mois, l'année agricole se terminait. La terre, durcie par le froid sec, n'acceptait plus le travail humain et cessait d'être féconde. Au temps où l'on rédigea les rituels, les observations paysannes servirent à illustrer de savants calendriers à base astronomique. On les présenta comme émanant de la sagesse prin-

(1) Sur ces dictons, voir LII, 53 et suiv.. et *Li ki*, C, I, 330 et suiv.

cière. On admettait de même que « l'heureuse fortune des laboureurs » était un effet de la vertu seigneuriale.

On admettait encore que les paysans étaient de simples tenanciers, la terre dès l'origine appartenant au seigneur seul. Rien n'est moins clair que les rares documents que nous possédons sur les formes anciennes de l'appropriation du sol : ils ont été obscurcis à plaisir par l'érudition indigène (1). Une tradition, remontant au moins à Mencius (IVe-IIIe siècle av. J.-C.), prétend que, pendant tout le cours de l'antiquité, les champs avaient été, par les soins de l'État, partagés uniformément entre les cultivateurs. Ils auraient eu la forme de carrés subdivisés en neuf carrés plus petits (champs en forme de *tsing*), huit familles cultivant ensemble, pour le bénéfice du seigneur, le carré central (système *tchou*, pratiqué sous les Yin) ou versant au trésor princier le neuvième du produit total (système *tch'e*, pratiqué sous les Tcheou). L'érudition moderne tend à admettre que les terres de chaque pays étaient divisées entre le seigneur (*Kong t'ien*, domaine public) et les nobles (*Sseu t'ien*, domaines patrimoniaux ou plutôt terres détachées du domaine public). Les paysans n'auraient été que des tenanciers attachés au fonds par une sorte de servage. Quant à la distribution périodique des terres par familles et en portions égales, ce serait une utopie administrative imaginée à l'époque des Han ou datant tout au plus de la période des *Royaumes combattants*. On a vu que les premiers grands États, et surtout les Empereurs, travaillèrent activement à la colonisation du pays, créant et peuplant des terres nouvelles. Ces immenses travaux d'aménagement étaient complétés par une répartition administrative des terres. Il est possible que l'idée du système *tsing* ne corresponde qu'à une utopie historique et qu'elle soit née d'une transposition du présent dans le passé. Il est possible aussi

(1) M. DEMIÉVILLE a donné un excellent résumé des faits utilisables *in BEFEO*, 1923, p. 494 et suiv., en rendant compte d'une étude de M. HOU CHE

que les premiers et plus modestes travaux d'aménagement du sol, qui, faits avec de faibles moyens, devaient être repris presque entièrement à chaque campagne, aient jadis conduit les paysans à procéder d'eux-mêmes à une répartition périodique des champs créés par un effort commun. Sous le régime féodal, les cultivateurs étaient sans doute considérés comme de simples tenanciers et des accessoires du fonds. S'ils appartenaient indivisément à la terre, c'est apparemment que d'abord la terre appartint indivisément aux communautés qu'ils formaient. La grande réforme des Ts'in qui devait, sous les Han, aboutir à une terrible crise agraire, consista surtout à rompre l'adhérence étroite qu'il y avait entre l'homme et le sol.

Cette étroite adhérence, au temps des communautés paysannes, se traduisait en un sentiment glorieux d'autochtonie. « Voici affûtées nos charrues — d'abord à l'œuvre aux champs du Sud ! » « Semons les grains de tous semis ! — enclose en eux est de la vie !... — Or, moissonnons en foule, en foule ! — Que d'abondance à la récolte ! — Milliers, milliards et quadrillons ! — Faisons du vin, faisons du moût ! — Ce seront offrandes aux aïeux — pour des cérémonies parfaites ! — Qu'il a de saveur, ce fumet ! — C'est la gloire de la province ! — Qu'il a de piment, ce parfum ! — C'est le réconfort des vieillards ! — Ce n'est pas la seule fois qu'il en est comme cette fois ! — Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il en est comme aujourd'hui ! — Chez nos plus vieux anciens, il en était ainsi (1) ! » A la vénération qu'inspiraient les graines fécondes et la terre nourricière s'ajoutait une noble confiance dans la pérennité de la race solidement établie sur un sol enfin domestiqué. Mais à la fierté paysanne se mêlaient le souvenir des heures de dur labeur, le sentiment de la fuite des jours, la crainte des sai-

(1) *Che king*, C, 441.

sons inégalement prospères. Et le tout se tournait en une émotion religieuse où dominaient les idées de modération et de mesure : « Le grillon est dans la salle, — les charrettes remisées ! — Nous donc, pourquoi point de fêtes ?... — Les jours et les mois s'en vont ! — Pourtant gardons la mesure, — et songeons aux jours de peine ! — Aimons la joie sans folie : — un brave homme est modéré (1). »

(1) LII, 188 ; *Che king*, C, 120.

CHAPITRE II

LES COUTUMES PAYSANNES

Les paysans chinois menaient au cours des jours une vie monotone et dure, mais, à temps réglés, de grandes fêtes venaient recréer en eux la joie de vivre. Elles avaient un caractère d'orgies. Dès qu'il y eut des philosophes, ils les condamnèrent. Confucius, cependant, sut leur reconnaître une valeur bienfaisante. Il n'aurait pas voulu que le Prince, « après avoir imposé au peuple cent jours de fatigue, ne lui accordât point un jour de réjouissance », car il ne faut pas « tenir l'arc toujours tendu, sans jamais le débander,... (ou) toujours débandé, sans jamais le tendre » (1). Confucius admettait que les fêtes populaires étaient une invention de la sagesse princière. En réalité, ces fêtes datent d'un passé immémorial et les conditions générales de la vie rustique suffisent à les expliquer.

I

Familles et communautés rurales.

De tout temps, un principe a dominé l'organisation chinoise: c'est le principe de la séparation des sexes. Il est conçu de la façon la plus stricte. Il n'implique pas seulement de sévères interdictions isolant avant le mariage les filles et les garçons. Les époux eux-mêmes doivent vivre à distance l'un de l'autre et tous leurs rapports demandent des précautions infinies.

(1) *Li ki*, C, II, 190-191.

Chez les paysans, la séparation des sexes reposait sur une division du travail : hommes et femmes s'opposaient comme s'opposent deux corporations rivales.

Entre laboureurs et tisserandes s'élevait une barrière d'interdits sexuels et techniques. Le mythe chinois qui a le plus aisément traversé les âges (il témoigne sans doute du passé le plus ancien) est relatif à deux divinités stellaires, la Tisserande et le Bouvier. Entre elles, barrière sacrée, s'étend la Voie Lactée, le Fleuve céleste. Le Fleuve céleste ne peut être franchi qu'une fois dans l'année : la Tisserande et le Bouvier célèbrent alors leurs noces dans la nuit (1). Si c'était aux hommes qu'incombait la besogne périlleuse d'ouvrir la terre au risque d'irriter les puissances mystérieuses du sol, et si seules, en revanche, les femmes savaient conserver aux semences le principe de vie qui les fait germer, il semble que le labourage rituel par lequel on initiait la terre aux œuvres fécondes ait exigé anciennement les efforts conjugués d'un ménage (2). La collaboration des sexes avait d'autant plus d'efficace que, sacrilège en temps normal, on la réservait à des moments sacrés.

Selon un adage chinois, le principe de la séparation des sexes est le fondement de l'exogamie. De tout temps en Chine les jeunes gens n'ont pu s'unir qu'à condition d'appartenir à des familles différentes (3). Plus encore qu'à fonder un ménage, le mariage sert à rapprocher des familles. Ce rapprochement s'obtient à l'aide de rites diplomatiques. Il faut employer un héraut. La hache était, semble-t-il, l'emblème de cet entremetteur chargé d'accorder deux parentés : elle sert à détacher les rameaux du tronc et permet de préparer les fagots où l'on réunit les branches d'origine diverse. Le thème des fagots liés revient fréquemment dans les chants de mariage et l'on chantait encore : « Comment cultive-t-on le chanvre ? — on fait se croiser les sillons ! — Comment fait-on

(1) LII, 257 ; LIV, 31. — (2) LVI, 543 ; LV, 330, note 1.
(3) Voir, en sens contraire, XCIII, 117 et suiv.

pour prendre femme ? — on doit avertir les parents ! — Comment coupe-t-on les branchages ? — sans hache on n'y réussit pas ! — Comment fait-on pour prendre femme ? — sans marieur on ne peut pas (1). » Le croisement des sillons et celui des familles donnaient leur fécondité aux ménages et aux cultures. Pour inaugurer les travaux des champs, une collaboration sexuelle était nécessaire. Pour qu'elle produisît un effet plein, il était bon qu'elle se fît en rapprochant, non pas seulement des sexes opposés, mais encore des familles distinctes. Complétant les effets de la séparation des sexes, la pratique de l'exogamie pourvoit d'une efficace exaltée les gestes accomplis en commun par les couples rustiques.

La règle d'exogamie a une portée domestique ; elle a aussi une portée territoriale. Elle interdit le mariage aux jeunes gens nés dans le même hameau. Dès qu'il entre en ménage, l'un des conjoints, abandonnant sa famille, va vivre dans un village étranger. « L'arc-en-ciel est à l'orient ! — personne ne l'ose montrer... — La fille, pour se marier, — laisse au loin frères et parents... » « La source Ts'iuan est à gauche, — à droite la rivière K'i... — Pour se marier, une fille — laisse au loin frères et parents (2)... » A entendre les plaintes des jeunes épousées, on sent combien devaient être pénibles le déchirement brusque des liens domestiques et le dépaysement qui préludait aux durs labeurs de la vie quotidienne dans un milieu inconnu et hostile. « Bru chez toi, pendant trois années, — du ménage jamais lassée, — matin levée et tard couchée, — je n'eus jamais ma matinée (3)... » Si l'on se fiait aux vers du *Che king*, on devrait conclure que c'était toujours la femme qui s'expatriait. Ce dut, en effet, peut-être dès les temps féodaux, être la coutume générale, mais il y eut toujours des maris-gendres, annexés à la famille de leur femme. La force de cet usage, persistant en dépit des mesures administratives (4),

(1) LII, 126. — (2) LII, 44 et 97. — (3) LII, 127.
(4) LV, 17, note 2.

donne à penser que les villages voisins échangèrent d'abord les jeunes garçons et non pas les filles. La maison paysanne était (et, en somme, elle est restée) chose féminine. L'homme y pénétrait à peine ; le mobilier était formé par la dot de la femme. Primitivement, le village lui-même appartenait aux femmes : la divinité qui le protégeait se nommait la « mère du hameau ». Les génies du sol ne possédèrent qu'assez tard une apparence masculine. Quand les chefs furent choisis parmi les hommes, ils portèrent le titre de « père » de tel village (1). Le nom de l'agglomération était aussi celui de la famille. Des clans territoriaux formaient le plus petit groupement de la population (2). Ainsi, dans le village, la primauté appartint aux femmes, puis aux hommes, mais, toujours, les habitants, selon leur sexe, furent divisés en deux groupes, dont l'un, groupe de conjoints annexés, était réduit à un rôle subordonné.

L'autre groupe était fait d'autochtones. Unis par la communauté de nom, ils formaient une parenté. Une vieille tradition prétend qu'entre l'habitat et le nom devait exister une espèce de consonance (3). Résultant d'une appartenance à un terroir et à un nom communs, la parenté était d'une essence plus profonde que si elle eût été simplement fondée sur les liens du sang. Le sang se divise et se perd : deux frères germains sont seuls à posséder le même sang. Mais, marqués par l'emblème du nom, que tous peuvent posséder intégralement, uniformément identifiés au champ héréditaire dont tous tirent constamment les mêmes principes communiels, les membres du clan territorial forment un groupe indivis et singulièrement homogène. Seuls l'âge et la différence des générations apportent un élément de distinction. On distingue les anciens et les aînés. Le membre le plus âgé de la génération la plus ancienne

(1) *Louen heng*, XXXV, t. I, 69.

2) C'est encore fréquemment le cas de nos jours, et les mariages paysans unissent généralement des conjoints de villages différents.

(3) LV, 155, note 1 *in fine*. Cf. *Louen heng*, XXXV, t. II, 410.

porte le titre de doyen. Il possède une espèce de primauté, mais il ne détient qu'à titre de délégué du groupe le vague pouvoir qu'il exerce : quand il meurt, un cadet lui est substitué, sans qu'il y ait à proprement parler succession (1). Entre les parents d'une même génération, l'identité est complète. Ils forment ensemble une personnalité collective. Nul n'a, pris à part, d'existence juridique. La nomenclature de parenté ne se soucie ni des individus ni de leur proximité naturelle. Elle est *classificatoire* : elle n'a besoin de noms que pour désigner des catégories de parenté (2). Le mot *mère*, lui-même, s'applique à un groupe étendu de personnes ; si on le prend dans une acception individuelle, il sert à nommer, non pas la femme dont on est né, mais la femme la plus respectable de la génération des mères. De même, le *père* ne se distingue pas des *oncles paternels*; le mot vaut même pour un cercle qui s'étend bien au delà des seuls frères du père. Les *fils* sont confondus dans la masse indistincte des *neveux*. Tous les *cousins*, si distants soient-ils, se traitent de *frères*. Une indivision complète est à la base de cette organisation. Elle ne reconnaît ni liens personnels ni hiérarchie. Les rapports de parenté ont un caractère global.

Le groupe familial est d'autant plus fermé qu'il est plus homogène. Il ne connaît aucun moyen d'intégrer un élément étranger. Par essence, la parenté ni ne se donne, ni ne se perd, ni ne s'acquiert. Elle est faite de sentiments quotidiens et paisibles. Elle se voit interdits les élans, les dépassements, les annexions. Jamais les Ancêtres (quand il exista un culte ancestral) n'acceptèrent de manger une autre cuisine que la cuisine domestique (3). Jamais un adoptant (quand on pratiqua l'adoption) ne put adopter quelqu'un qui, par avance, n'ait point porté son nom de famille (4). Jamais un acquéreur (lorsque l'État eut permis le commerce des terres) ne put croire qu'il

(1) LIII, 10, 43 et 65. — (2) *Eul ya*, ch. IV ; LIII, 45.
(3) LV, 157. — (4) *Yi li*, CXXIII, I, 19.

avait évincé complètement l'ancien propriétaire (1). Jamais la morale n'admit que pussent être vraiment rompues les attaches liant les parents entre eux et les liant à leur sol. La parenté était faite d'adhérences indestructibles, immémoriales et strictement définies. Il y avait, dans la constitution des clans territoriaux, un principe puissant d'occlusion.

Cette nature exclusive de la parenté s'accordait parfaitement avec la vie repliée qu'une famille menait au cours des jours dans les défrichements ancestraux. Mais les sentiments domestiques n'étaient point la seule force de la société rurale. Les paysans chinois étaient pris dans un second système d'adhérences impliquant des sentiments plus larges, plus complexes, plus riches. Ceux-ci sont solidaires des règles anciennes du mariage, lesquelles, en même temps que l'*exogamie de clan*, prescrivent une certaine *endogamie*. Le mariage, impossible entre parents, l'était aussi entre des personnes qui eussent été complètement étrangères l'une à l'autre. Pendant de longs siècles, l'union conjugale passa pour ne pouvoir être heureuse que si elle était contractée entre les membres de familles entretenant, depuis le plus lointain passé, des relations suivies d'intermariages (2). La coutume voulait que les fils prissent épouses dans la famille de leur mère. Pour se dérober à cet usage, il fallait invoquer des prétextes puissants. « La mère de Chou-hiang voulait lui faire épouser une fille de sa propre famille. Chou-hiang lui dit : « Mes mères (*sic* : système classificatoire) sont nombreuses et mes frères en petit nombre. Je me tiens en garde contre les filles de mes oncles maternels (3) (c'est-à-dire : j'ai peur qu'elles ne me donnent point de descendance) ». A l'époque où parlait Chou-hiang (513 av. J.-C.), la seule parenté reconnue (chez

(1) Ceci vaut même pour les temps modernes. Voir le P. HOANG (V S, 11), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, p. 9 et 10.
(2) *Kouo yu*, chap. II ; **LII**, 209 et suiv. En sens contraire, **XCIII**, 125, note 2.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 437 ; *Ibid.*, 752 ; **LV**, 13.

les nobles) était la parenté en ligne masculine. Les mariages étaient interdits entre parents agnatiques. Seules ces unions illégales passaient pour infructueuses. C'était donner un prétexte abusif et motivé par la passion (Chou-hiang se maria à sa guise et fut malheureux) que de leur assimiler une union conclue avec la fille d'un oncle maternel. Pareille cousine ne fut jamais une parente. Que la descendance ait été réglée par le principe agnatique ou par le principe utérin, les enfants de frère et de sœur (cousins croisés) appartenaient nécessairement à deux groupes familiaux distincts. Leur mariage, loin d'être interdit ou mal vu, demeura un usage régulier.

Il fut d'abord obligatoire. La nomenclature le prouve. Le mot qui signifie *oncle maternel* signifie *beau-père*, et celui qui signifie *tante paternelle* signifie aussi *belle-mère* (1). Ce système d'appellation suppose qu'un principe d'endogamie complète le principe de l'exogamie de clan ; il suppose une organisation selon laquelle deux groupes familiaux exogames et régis par la règle que la parenté, ou pour mieux dire le nom, se transmet en une ligne seulement, forment un couple traditionnellement uni et échangent régulièrement une moitié de leurs enfants, garçons ou filles. Il y a des chances que la la nomenclature date d'une époque où c'étaient les garçons qui étaient échangés et où primait la descendance féminine : dans la prononciation comme dans l'écriture, la différence est insignifiante entre le terme par lequel un homme (oncle maternel = beau-père) désigne le fils de sa sœur (et aussi le mari de sa fille) et le terme qui signifie tout ensemble famille et nom de famille (2). Mais le mariage entre cousins issus de frères et de sœurs resta possible et régulier quand la primauté passa à la descendance masculine, aucun empêchement ne survenant puisque le nom se transmettait toujours en ligne unique. C'est un fait extrêmement remarquable que cet usage

(1) *Eul ya*, chap. IV. — (2) *Eul ya*, chap. IV.

ait persisté tandis que variait le système de parenté. Ce fait prouve la solidité particulière de l'organisation communautaire formée par un couple de familles qu'unissait une tradition matrimoniale. Compliquée par la suite, cette organisation laissa des traces assez puissantes pour que se maintinssent les principales coutumes qui en étaient solidaires. Celles-ci doivent donc être expliquées en les rapportant au temps où une division bipartite commandait l'organisation d'ensemble.

Tandis que le devoir de porter le deuil et le droit de manger d'une cuisine faite au même fourneau sont les marques des relations de parenté, le *connubium* est le signe d'un second type de relations. Celles-ci sont d'un ordre supérieur. Grâce à elles, l'occlusion caractéristique des groupes locaux peut s'atténuer. Les sentiments domestiques ont quelque chose d'exclusif et d'entier, mais, dans chaque groupe territorial, le mariage introduit des raisons d'altruisme. Il apporte un esprit de concurrence féconde, de rivalité, de confiance. Pour la famille (utérine ou agnatique) qui les reçoit, les gendres ou les brus sont comme les gages toujours renouvelés d'un pacte anciennement conclu. Ils sont des otages. Leur présence atteste des solidarités séculaires. Aux temps féodaux, un même mot servit à désigner les rites de l'ambassade et ceux de l'alliance matrimoniale (1). Les traités se doublaient presque toujours d'un échange de femmes. Le mariage est resté l'un des emblèmes de l'entente politique. Il fut, dès l'origine, un principe de paix. Il servait à maintenir une union indissoluble entre les couples de familles qui constituaient les anciennes communautés rurales.

De même les couples conjugaux devaient rester à jamais liés. L'instabilité matrimoniale et l'instabilité politique paraissaient s'impliquer l'une l'autre. On admettait qu'il y avait dans le contrat conjugal un germe de perennité : « Pour la mort, la

(1) *Li ki*, C, t I, 676 ; LVI, 36.

vie, la peine — avec toi je m'associe ! — Je prends tes mains dans les miennes : — avec toi je veux vieillir (1) ! » On devine, dans ce serment, une espèce de volonté héroïque : de fait, les soldats en campagne juraient, en se donnant la paumée, le même serment que les époux. Le vocabulaire ne distingue pas la fidélité conjugale du compagnonnage militaire. Tous deux dérivent du même contrat d'amitié.

Les sentiments sur lesquels repose l'alliance matrimoniale font contraste avec les sentiments unis et simples dont sont imprégnées les relations de famille. Le mariage se fait entre cousins, mais entre cousins qui ne portent point le même nom. Ils ne sont point parents, mais il sont issus de frères et de sœurs. Entre eux la proximité est aussi grande qu'elle peut être sans arriver à l'identité substantielle. Cette proximité particulière à ceux qui sont appelés à former, non pas un groupe, mais un couple, repose non sur des qualités communes, mais sur des qualités complémentaires. Elle est fondée sur des sentiments mixtes où entrent, en parts égales, un esprit de solidarité, un esprit de rivalité. Un mot qui signifie conjoint, signifie aussi rival et même ennemi. La femme introduite dans la famille agnatique des temps féodaux est une associée qui, vite transformée en ennemie, entre fréquemment en lutte avec son époux pour défendre les intérêts de sa propre parenté. Le groupe de conjoints annexés à une famille indivise, en même temps qu'il forme un lot d'otages, est un parti de délégués représentant un groupement rival.

Rivaux et solidaires, deux groupes accouplés vivaient sur le sol d'une communauté rurale. Chacun d'eux avait son domaine particulier. Mais, sur ce domaine, dépaysés par le mariage, résidaient aussi des représentants de l'autre moitié du couple. Là encore s'affrontaient deux groupements solidaires et rivaux. Même quand l'organisation d'ensemble ne repose

(1) LII, 207.

plus sur la simple bipartition, cette bipartition se retrouve sur le territoire de chaque groupe domestique. En effet, le mariage n'unit point deux conjoints seulement. Il est, par essence, un contrat collectif et ne cesse jamais de porter sur des groupes. L'époux doit avoir des suivants, l'épouse des suivantes. « C'est la pie qui a fait un nid, — ce sont ramiers plein ce nid-là ! — Cette fille qui se marie, — de cent chars d'honneur comblez-la (1) ! » Cent est un emblème du total. Les cent chars montés par les suivants et les suivantes indiquent, par symbole, le fait que les groupes unis par l'alliance matrimoniale s'engagent, tous les deux, totalement. Très anciennement, l'échange des garçons et des filles était total, non pas symboliquement, mais réellement. Les ménages se formaient à la suite d'une union collective liant tous les représentants d'une génération. Le mot *mère* ne vaut pas seulement pour la mère et toutes ses sœurs. Il vaut aussi pour toutes les femmes épousées par les frères du père (2). Tantes maternelles et femmes des oncles paternels se confondent, car elles forment un même groupe de sœurs, un même groupe d'épouses.

Ainsi, sur chaque territoire, s'affrontent deux groupements qui sont, tous deux, homogènes au même degré. Ils s'opposent par le sexe, le nom, la substance, le genre de vie. Ils perpétuent l'ancienne rivalité des couples familiaux et des corporations sexuelles. Le principe de l'opposition des sexes, qui, traduit en règles d'exogamie et d'endogamie, a présidé à l'orgasation paysanne, garde sa vigueur première et se renforce au cours de la vie quotidienne. Intacts et frais, se conservent les sentiments qui rendent si difficile et qui font paraître si féconde la collaboration des sexes concurrents.

(1) LII, 37. — (2) *Eul ya*, chap. IV.

II

Les joutes saisonnières.

Des interdits, modelés sur les conditions du climat et de l'habitat, ont pour fin principale de consacrer aux labeurs des hommes et des femmes des temps et des lieux où ils puissent se faire à l'abri de toute contamination. Un rythme saisonnier commande cette organisation. Hommes et femmes se relayent au travail, mais les uns et les autres changent ensemble de genre de vie.

Ils en changent au début et à la fin de l'année agricole. Ce sont, dans les plaines de la vieille Chine, deux moments bien marqués. Le climat est continental et le rythme alternant des saisons a quelque chose de saisissant. Brefs tous deux, entre les froids durs et secs de l'hiver et la chaude humidité estivale, le printemps et l'automne, avec leurs pluies légères et leur ciel variable, sont comme deux instants merveilleux : la nature, d'un coup, commence ou cesse de vivre. Floraisons soudaines et rapide chute des feuilles, retours ou départs en masse des oiseaux migrateurs, brusque pullulement, brusque disparition des insectes, signalant tour à tour dans les champs l'éveil pathétique de la vie ou sa fin sinistre, forment une espèce de cadre dramatique aux changements qu'à l'image de leur ciel s'imposent les paysans chinois. D'un coup aussi, ils renversent leurs habitudes. Oubliant, dans le désarroi du moment, les interdits quotidiens, ils ressentent alors le besoin d'aider la nature et de coopérer entre eux.

Quand les philosophes chinois voulurent édifier une théorie de l'amour, ils expliquèrent que les filles, au printemps, subissaient l'attrait des garçons, et les garçons, à l'automne, l'attrait des filles, comme si chacun d'eux, sentant à son tour sa nature incomplète, eût été pris soudain par l'irrésistible désir de la parfaire (1). Le printemps était l'époque des fiançailles : les

(1) LII, 138 et suiv.

filles eurent jadis l'initiative dans les accordailles. L'automne était le temps de l'entrée en ménage : la femme, assez tôt, dut venir habiter chez son mari (1). En automne, les laboureurs étaient riches des grains recueillis pour passer l'hiver, mais les femmes, au printemps, possédaient en abondance, richesse plus précieuse encore, les étoffes fraîchement tissées. Les tisserandes avaient d'abord de quoi achalander les laboureurs, puis ceux-ci, à leur tour, de quoi se faire agréer des tisserandes. Tous, alternativement, avaient leurs attraits et pouvaient réaliser leurs désirs.

Loin de se fuir alors, comme ils le faisaient dans le courant des jours, ils se recherchaient : « Qu'on ne file plus son chanvre ! — au marché, va, danse ! danse ! » « Feuilles flétries ! feuilles flétries ! — le vent vient à souffler sur vous ! — Allons, messieurs ! allons, messieurs ! — chantez, nous nous joindrons à vous (2). » A l'automne, au printemps, une fois terminés les travaux des champs ou ceux du tissage, de grandes réunions se tenaient en pleine campagne, où se retrouvaient les garçons et les filles des hameaux voisins. L'hiver allait enfermer chaque famille dans son village isolé, ou bien l'été allait obliger les hommes et les femmes à vivre loin les uns des autres. Automnales ou printanières, des assemblées commençaient par affermir dans tous les cœurs le sentiment des solidarités nécessaires. Les groupes exclusifs et les corporations rivales resserraient leur alliance en procédant aux fêtes collectives du mariage.

Ces fêtes consistaient en communions, en orgies et en jeux. Après tant de jours de vie repliée, gaspillés en travaux intéressés, en pensées mesquines, un sentiment d'émulation généreuse s'emparait des foules réunies. Pour alimenter la puissance de jeu qui soudain se déclenchait en elles, tout semblait bon, tout pouvait servir à des concours joyeux, à des luttes courtoises (3).

(1) LVI, 543 et suiv. — (2) LII, 43, 122. — (3) LII, 203 et suiv.

Dans les cieux d'équinoxe passaient de grands vols d'oiseaux; on luttait à qui dénicherait les œufs ; les œufs servaient à des sortes de tournois ; dans les irisations des coquilles on retrouvait, on admirait les cinq couleurs de l'arc-en-ciel, signe céleste des pluies fécondes ; la fille qui, aux fêtes printanières, conquérait un œuf d'hirondelle et qui le mangeait, sentant pénétrer en elle de grands espoirs, chantait sa joie (telle fut, dit-on, l'origine des chants du Nord). Les pas foulaient une terre fertilisée, belle de riches verdures, où, promesses de fruits, les floraisons éclataient : garçons et filles, en dansant, s'affrontaient pour des batailles de fleurs. Ils luttaient, en cueillant les touffes de plantain ; troussant leurs jupes nouées à la ceinture, heureux d'amasser dans leur giron la plante aux mille graines, ils chantaient. Ils chantaient en recueillant, au long des coteaux, les armoises au parfum puissant, les fougères aux spores fécondes, ou bien, au bord des rivières, les lentilles d'eau qu'assemblées par couples se disputaient aussi les bêtes aquatiques, mâles et femelles, ou bien encore les larges plantes flottantes qui font voisiner des feuilles rondes comme des disques ou pointues comme des flèches. Mangées dans la joie des victoires, les graines ne paraissaient pas moins merveilleuses que les œufs. « Le roi de Tch'ou, passant le Kiang, — trouve une graine de sagette ! — Elle est grosse comme le poing — et rouge comme le soleil ! — Il la coupe, puis il la mange : — elle est douce comme le miel (1) ! »

Dans l'élan d'une émulation collective, les cœurs s'exaltaient aux plus humbles trouvailles. Ils débordaient d'émotions vives que le geste et la voix savaient soudain traduire. Les jeux s'ordonnaient selon un rythme que commandait la communauté des sentiments. Les cueillettes, les concours, les poursuites servaient d'occasion à des joutes de danses et de

(1) *Kia yu*, 14, et *Chouo yuan*, 18; **LV**, 552, note 2.

chants. Il en est encore ainsi de nos jours chez les populations arriérées du sud de la Chine. Leurs plus grandes fêtes sont celles où les garçons et les filles des villages voisins « s'alignent de front et coupent la fougère en chantant des chansons improvisées » (1). De ces joutes dépendent la prospérité de l'année et la félicité du peuple (2). De même, dans les antiques fêtes de la Chine, les jeunes gens assemblés pour les joutes croyaient obéir à un commandement de la nature et collaborer avec elle. A leurs danses, à leurs chants correspondaient les appels des oiseaux quêtant un compagnon, les vols des insectes qui se poursuivaient en criant. « La sauterelle des prés crie, et celle des coteaux sautille ! — Tant que je n'ai vu mon seigneur, — mon cœur inquiet, oh ! qu'il s'agite ! — mais sitôt que je le verrai, — sitôt qu'à lui je m'unirai, — mon cœur, alors, aura la paix (3) ! » Les sauterelles qui s'appellent des prés aux coteaux sont restées pour les Chinois les emblèmes des unions fécondes et des mariages exogames. Elles rappelaient aux jeunes gens l'ordre impérieux d'union qui s'imposait à chacun d'eux. Mais, délégués de leur sexe et de leur clan, lourds d'esprit de terroir, pénétrés d'orgueil domestique et d'égoïsme sexuel, ils se sentaient d'abord rivaux. La lutte courtoise qui devait les rapprocher commençait sur un ton de bravade et de défi.

Fières de leurs parures, robes à fleurs, coiffes garance, blanches comme des nuées, les filles engageaient le tournoi. Elles le prenaient de haut et, d'un ton ironique, invitaient les galants, puis faisaient à demi mine de s'esquiver. « Voici que tombent les prunes ! — vos paniers, emplissez-en ! — Demandez-nous, jeunes hommes ! — c'est l'époque ! parlez-en ! » « Vers le Midi sont de grands arbres ; — on ne peut sous eux reposer... — Près de la Han sont promeneuses : — on ne peut pas les demander... » « Si tu as pour moi des pensées d'amour,

(1) LII, 283 et App. III. — (2) LII, 292. — (3) LII, 117.

— je trousse ma jupe et passe la Wei ! — Mais si tu n'as point de pensée pour moi, — est-ce qu'il n'y a point d'autres garçons, — ô le plus fou des jeunes fous, vraiment ? » « La Tchen avec la Wei — viennent à déborder ! — Les gars avec les filles — viennent aux orchidées ! — Les filles les invitent : « Là-bas, si nous allions ! » — et les gars de répondre : « Déjà « nous en venons ! » — « Voire donc, mais encore, là-bas, si « nous allions ? — car, la Wei traversée, s'étend un beau « gazon ! » — Lors les gars et les filles — ensemble font leurs jeux — et puis elles reçoivent le gage d'une fleur (1). » Les défis une fois lancés par les filles, la partie était liée. Le rôle principal passait aux garçons. Ils devaient faire leur cour. De nos jours, chez les Miao-tseu et les Thos (2), la cour s'accompagne d'une partie de balle entremêlée de chants. Tant que la fille renvoie la balle, tout reste à faire : le galant recommence à chanter. Dans les vieux usages chinois où la bataille de fleurs était l'un des aspects principaux de la joute amoureuse, tout finissait quand la fille acceptait une fleur odorante ou une poignée de graines aromatiques. « A mes yeux tu es la mauve ! » — « Donne-moi ces aromates ! » (3).

Ainsi étaient liés les cœurs et conclues les accordailles. Au long des couplets piétinants que, selon le rythme de la danse, on inventait d'après les règles d'une improvisation traditionnelle, le garçon enlaçait toute une suite d'analogies vénérables. Vers par vers, il évoquait le paysage rituel de la fête. Celui-ci était, dans son ensemble, comme un ordre solennel de la nature. Les images consacrées qui le dépeignaient en détail rappelaient les correspondances obligatoires du rythme saisonnier et des observances humaines. Au temps des rituels classiques, les fiancés chinois envoyaient à leur promise une oie sauvage au point du jour. Ce rite n'est qu'une métaphore concrétisée. On chantait jadis : « L'appel s'entend des oies

(1) LII, 49, 98, 104, 105. — (2) LII, 286. — (3) LII, 122.

sauvages, — au point du jour, l'aube parue ! — L'homme s'en va pour chercher femme — quand la glace n'est point fondue (1) ! » Les oies sauvages signifient aux filles que la glace va fondre au souffle du printemps et qu'il ne faut point retarder les fiançailles. Les dictons de calendrier dont se compose la litanie amoureuse possédent en eux-mêmes une sorte de puissance contraignante. Par l'effet de cette longue incantation, les cœurs se dépouillent de leur timidité agressive. Les résistances de la pudeur sexuelle et de l'honneur domestique s'évanouissent peu à peu. Les jeunes gens cédent enfin au devoir de s'unir et, rapprochés par le tournoi poétique, les corporations opposées et les groupes fermés peuvent, en un moment sacré, sentir se recréer leur unité profonde.

III

Les fêtes des récoltes et la morte-saison.

Les joutes de chants d'amour avaient lieu en pleine campagne. Elles étaient le rite principal des fêtes fédérales où se restaurait la concorde paysanne. Dans ces assemblées champêtres, tous les groupements, sexuels ou territoriaux, oubliant leur esprit particulariste, affirmaient leur solidarité grâce à des communions égalitaires. Des ripailles, des beuveries en commun complétaient les effets des communions sexuelles. Les fêtes avaient un aspect de foires. Des échanges de dons accompagnaient le commerce des personnes. Les joutes de chants se doublaient d'une joute de cadeaux. « Celui qui me donne des coings, — je le paierai de mes breloques ! — Ce ne sera pas le payer : — à tout jamais je l'aimerai (2) ! » Les vers s'échangent comme des cadeaux, mais la litanie d'amour a le rythme d'une complainte piétinante : elle endort l'esprit

(1) LII, 102, et App. I. — (2) LII, 61, et LV, 94, note 1.

agressif. C'est au contraire un rythme précipité qui règle l'échange des dons matériels : on donne plus qu'on a reçu, car on veut obliger à rendre davantage. Le prix des cadeaux s'accroît, l'excitation de ceux qui les offrent s'accroît de même. Elle peut se tourner en émotion communielle si tout, à la fin, devient indivis ou est consommé dans une orgie commune : « Pourquoi te dis-tu sans habit ? — Avec toi je mets les miens en commun » (1), telle est la formule (conjugale ou militaire) d'une union absolue. Et, en effet, les fêtes saisonnières visaient à obtenir une union de ce genre. Mais, faits dans un esprit d'usure, les concours de dons peuvent servir moins au maintien d'un équilibre traditionnel qu'au succès de l'esprit particulariste.

L'année agricole se termine par des fêtes de village où les laboureurs célèbrent entre hommes l'heureuse fortune de leur pays. Dans ces réjouissances les joutes de cadeaux ont une importance extrême. Ces fêtes de village sont des fêtes de la récolte. Elles coïncident avec le r tour des hommes au hameau. Fêtes masculines, leur impor'ance date sans doute de l'époque où les maris cessèrent d'être uniquement des gendres et où le mariage se fit le plus souvent par l'annexion des femmes. Les tisserandes perdirent alors leur primauté sur les laboureurs. Cette révolution coïncide apparemment avec une plus-value que prit, dans l'économie d'ensemble, la culture des céréales. Il y a des chances que ces faits soient liés aux progrès des travaux de défrichement. lesquels entraînèrent, avec un peuplement plus dense, la formation d'agglomérations plus puissantes et une plus grande complexité des groupements territoriaux. Dans ce milieu nouveau, plus propice à la concurrence, germèrent les institutions agnatiques.

Les laboureurs se réunissaient, récoltes faites, pour passer la morte-saison. Les maisons, au village, continuèrent d'être

(1) *Che king*, C, 142; *Tso tchouan*, C, t. III, 518; **LV**, 131.

choses féminines même lorsque les femmes devinrent des brus, mais les hommes possédaient une maison commune. Les rituels en conservent encore le souvenir. Ils prescrivent aux maris de s'y retirer pendant que leurs femmes font leurs couches. Les vieux interdits sexuels, même aux temps classiques, retrouvaient toute leur force pendant les trois mois qui précèdent la délivrance et les trois mois qui la suivent (1). L'ancienne organisation villageoise reprenait alors tous ses droits. Diverses survivances et quelques traits mythologiques attestent l'importance de cette maison des hommes qui était leur refuge hivernal. C'est dans cette maison commune, que les hommes prirent confiance en leur force. Cette confiance aboutit à l'affirmation des privilèges masculins.

Réunis pendant de longs jours d'inaction, les laboureurs célébraient des fêtes, dont dérivent deux cérémonies classiques : le Grand No et les Pa Tcha. L'une inaugure, l'autre termine la morte-saison, période de marge entre deux années agricoles. Toutes deux ont tendu à se rapprocher du solstice. Appauvries et schématisées, rattachées à des dates astronomiques, elles ont perdu leur cohésion et leur valeur premières. Ce furent d'abord des fêtes liées. En rapport avec les termes du gel et du dégel, elles marquaient les deux grands moments d'une liturgie hivernale. « Voici venu le second mois : casse la glace ! cogne ! cogne ! — Et puis c'est le troisième mois : mets-la dans la glacière à l'ombre ! — Quatrième mois : levez-vous tôt ! — Tuez agneaux, offrez poireaux ! — Neuvième mois : givre et froidure ! — Dixième : une aire propre et dure ! — et deux cruches où le vin sent bon ! — Chantez : « Tuez agneaux, moutons ! » — A la maison commune allez ! — et, coupes de corne levées, — « Vie sans fin ! et dix mille années (2) ! »

(1) LV, 290; *Li ki*, C, I, 671.
(2) *Che king*, C, 165. Sur l'aspect féodal du sacrifice à la glace et au froid, voir *Tso tchouan*, C, III, 71, et LV, 330, note 1.

Dans les vastes plaines de la Chine classique, la terre durcie par les froids secs de l'hiver n'accepte plus le travail humain. Les paysans chinois la jugeaient alors sacralisée. Prenant eux-mêmes leur repos, ils accordaient le repos à « toutes choses ». Ils commençaient par inaugurer une saison d'universelle retraite. Ils chantaient : « Terres! revenez à vos places! — Eaux! retournez en vos abîmes! — Bêtes d'été! ne bougez plus! — Arbres! Plantes! retournez en vos mares! » (1). Cette invocation se comprend sans peine de la part de pauvres agriculteurs, obligés de refaire chaque année leurs champs repris par une nature rebelle. Ils s'expliquaient cette reprise à la manière d'un retour et d'une retraite. Groupés par espèces, tous les êtres revenaient demeurer dans un refuge hivernal. « L'eau commence à se glacer, la terre à se geler... L'arc-en-ciel se cache et n'apparaît plus... Le Ciel et la Terre ne communiquent plus. L'hiver est constitué... Veillez sur les ponts, les barrières! Fermez les chemins, les sentiers!... Ne découvrez point ce qui est couvert! N'ouvrez ni maisons, ni bâtisses! Que tout soit clos et tout enfermé!... Les émanations de la Terre pourraient s'échapper et se dissiper!... Les animaux hibernants pourraient mourir (2)! » Quand les animaux hibernants s'enferment dans leurs retraites, les hommes s'enferment aussi, afin d'aider à la claustration universelle. « Si un paysan n'a point recueilli et enfermé ses récoltes, si un cheval, un bœuf, un animal domestique est laissé à l'abandon, qui s'en empare n'a point de tort (3). » Le droit de propriété ne s'exerce plus à distance ou, plutôt, dès que l'hiver vient mettre comme la barrière d'un divorce entre le travail humain et la terre, chaque espèce se trouve hors de l'atteinte de toutes les autres. Tout contact étranger est interdit. C'est alors un ban universel, une dispersion générale, une rupture de toute vie de

(1) *Li ki*, C, I, 596, et LII, 185. — (2) *Li ki*, C, I, 386 et suiv.
(3) *Li ki*, C, I, 401, et LII, 187.

relation. En revanche, entre êtres de même essence et qui peuvent rester contigus, il y a accroissement de proximité. Parqués par catégories, hommes et choses s'emploient dans la retraite à reconstituer leurs génies spécifiques. Se restaurant auprès des leurs, ils se munissent des forces qui permettront, le printemps venu et les désacralisations opérées, une reprise générale de contact. Alors, offrant des poireaux, des agneaux, un bœuf noir, on pourra congédier le génie du froid ; on pourra, en cassant la glace, « enlever les barrières qui s'opposent au règne de la chaleur » et provoquent la grêle et la foudre ; on pourra chasser les génies de la sécheresse, et, après un premier labourage rituel, ouvrir à nouveau la terre rajeunie par le repos (1).

Les fêtes de la saison d'hiver avaient un caractère dramatique. Une extrême excitation y régnait. Même au temps de Confucius, les participants (au dire d'un témoin) étaient tous « comme fous » (entendez qu'ils se sentaient animés d'un esprit divin). Des exorcistes jouaient un grand rôle : on leur donnait précisément le nom de « fous ». Des danses, faites au son des tambourins d'argile, provoquaient des états d'extase. L'ivresse les complétait. Les exorcistes portaient des dépouilles d'animaux. Des danses animales étaient dansées (2). Les laboureurs se déguisaient en chats et en léopards. Ils remerciaient ces ennemis des mulots et des sangliers, espérant se les concilier pour la saison prochaine. Ils chantaient les travaux et les jours de l'année écoulée. Ils se félicitaient de l'accord constant de leurs labeurs avec le calendrier rustique : ils voulaient renouveler cet accord fructueux des saisons et des œuvres humaines et pensaient obliger la Nature à leur continuer son concours. Buvant et mangeant, ils s'empressaient de consommer leurs récoltes : les moissons futures ne manqueraient pas d'être belles. Ils joutaient à qui saurait,

(1) *Tso tchouan*, C, III, 71. — (2) LV, 323 et suiv.

avec le plus de hardiesse, dépenser ses biens. Ils pariaient tous sur l'avenir : qui pariait le plus, pensait, donnant un plus gros gage, obtenir du destin une rémunération meilleure, un rendement plus grand des travaux à venir (1). Aux joutes de gaspillage se mêlaient des joutes de hâbleries (2). Les cris des lettrés de la ville n'y firent jamais rien. Pendant des siècles, ces concours ruineux persistèrent, scandaleux au même titre que les états de folie qui les accompagnaient. Ils méritaient peut-être d'être jugés sévèrement quand on eu appris à prévoir d'une année sur l'autre et qu'il y eut des greniers, des stocks, une économie bien pensante. C'étaient, pourtant, des dépenses fructueuses au premier chef que ces orgies où les laboureurs, s'invitant les uns les autres à prendre confiance dans leur art, surmontaient virilement la tristesse des jours inféconds de l'hiver.

Réunis dans la maison commune, ils pensaient s'opposer, comme un contrepoids massif, aux puissances de dispersion qui assaillaient alors le monde : dans celles-ci, les philosophes de tous les temps surent reconnaître une nature féminine (*yin*). Les hommes travaillaient à établir le rythme alternant des saisons. Ils y parvenaient par leurs forces seules, mais grâce à des joutes. Les femmes en étaient exclues. Pourtant une disposition antithétique présidait à toutes les orgies masculines. L'efficacité des cérémonies paraissait dériver de l'opposition face à face des célébrants et de l'alternance des gestes. Là devait siéger un parti d'hôtes, ici un parti d'invités. Si les uns passaient pour représenter le soleil, la chaleur, l'été, le principe *yang*, les autres figuraient la lune, le froid, l'hiver, le principe *yin*. Avant de communier, ils devaient s'affronter, alternant comme les saisons, afin que, alternant aussi, les saisons apportassent à tous la prospérité. Les saisons étaient conçues comme appartenant à l'un ou l'autre

(1) LII, 180 et suiv. — (2) LV, 321.

sexe. Les acteurs, cependant, étaient tous des hommes. Mais (on le sait pour un cas précis) quand les bandes de danse s'affrontaient, l'une était composée de jeunes garçons et l'autre d'hommes faits. Ces joutes mettaient en présence, non pas les délégués de sexes concurrents, mais les représentants de classes d'âge différemment honorées. Les rangs, dans les banquets et les beuveries, étaient donnés d'après l'âge (mot à mot : d'après les dents, c'est-à-dire, apparemment, d'après les promotions). Les anciens présidaient (1).

Les fêtes de l'hiver consistaient en un long concours de dépenses favorable à la constitution d'une hiérarchie masculine. L'évolution rituelle atteste l'importance qu'y prirent les anciens. C'est à eux qu'on réserve le premier rôle dans la fête villageoise des Pa Tcha où l'on inaugure la liturgie hivernale. Ils sont chargés d'inviter la nature et les hommes à la retraite qui prépare le renouveau. Les vieillards donnent « aux choses vieillies » le signal du repos. En vêtements de deuil et bâtons en main, ils conduisent l'année à sa fin. C'est par une fête de la vieillesse que se trouve constituée la morte-saison.

IV

Les Lieux-saints.

Les vieillards conquirent assez tôt le pouvoir de mener tout seuls, au nom de leurs villages, le deuil de l'année finissante. Pendant de longs siècles, pour inaugurer la saison nouvelle, on célébra, en des assemblées champêtres, des initiations en même temps que des accordailles. Les rituels savants parlent encore des fêtes printanières où « se réjouissaient en foule les filles et les garçons ». La glose ajoute : « (alors) est donnée la majorité aux garçons ; (alors) sont

(1) LII, 183 et suiv. ; *Li ki*, C, t. II, 655 et suiv.

prises les épouses (1) ». La vie ne pouvait s'éveiller que grâce aux forces jointes des deux sexes. Seule une fête dela jeunesse pouvait provoquer le renouveau.

Initiations et accordailles se faisaient sous le contrôle de la communauté entière. Celle-ci tenait ses assises en des lieux soustraits à l'appropriation domestique et aux utilisations profanes. Dans un paysage vaste et libre, garçons et filles, délivrés des contraintes coutumières, prenaient contact avec la nature. Celle-ci, quand elle accueillait leurs premières rencontres, brillait de fraîcheur nouvelle, débordait de vie créatrice. Dans les ruisseaux libérés par la fonte des glaces, les eaux coulaient; aux fontaines redevenues vives, jaillissaient les sources naguère obturées par l'hiver; la terre dégelée s'ouvrait pour laisser pointer les gazons; les bêtes la peuplaient, surgissant toutes de leurs retraites. Les temps d'occlusion étaient finis et venus ceux d'une compénétration universelle. La Terre et le Ciel pouvaient « communiquer » et l'arc-en-ciel signaler leur union. Les groupes hermétiques pouvaient s'allier, les corporations sexuelles se rencontrer. Dans un paysage vénérable et neuf où, depuis des temps immémoriaux, leurs ancêtres s'étaient initiés tout ensemble à la vie sociale et à la vie sexuelle, les jeunes gens s'unissaient et le sentiment des solidarités profondes surgissait, éclatant de jeunesse retrouvée, au milieu d'une nature rajeunie, désacralisée, fécondée. Les unions dans les champs suscitaient des émotions soudaines et collectives contagieuses au plus haut degré. Par un effet de transfert, c'étaient des communions avec le sol que ces communions au contact du sol : celui-ci en devenait sacré. Enrichi d'une auguste majesté, le lieu traditionnel des fêtes apparaissait à tous comme le Lieu-saint du pays (2).

Par toutes les pratiques de la fête, les jeunes gens cher-

(1) *Petit calendrier des Hia*, 2e mois. — (2) LII, 191 et suiv.

chaient à prendre, de façon aussi intime que possible, contact avec le Lieu-saint de leur race. Ils lui prêtaient un pouvoir de fécondation qu'ils espéraient capter aux moindres coins du paysage. Ces sentiments sont à l'origine de croyances qui eurent une longue fortune.

Un des jeux les plus importants des fêtes printanières était le passage des rivières qui se faisait à demi nu et tout juste avant les unions dans les champs. Frémissant au contact des eaux vives, les femmes se sentaient alors pénétrées comme par des âmes flottantes. Les fontaines sacrées, longtemps taries, s'éveillaient à nouveau comme si la venue du printemps avait délivré leurs eaux d'une prison souterraine où les avait encloses la morte-saison. De ces images émouvantes sortit l'idée que les âmes des défunts, quêtant une vie nouvelle au temps du renouveau, s'échappaient, au fil des eaux printanières, d'une retraite profonde où la mort les avaient enfermées. Ainsi fut imaginé un pays des morts, voisin de la terre des hommes et communiquant avec elle en des instants sacrés. Cette demeure souterraine, que l'on nomma les Sources Jaunes, ne pouvait être que le refuge hivernal des Eaux. En passant les rivières, on célébrait leur délivrance, on attirait sur le pays les pluies fécondes, on attirait à soi des principes de fécondation (1).

Les Chinois ne cessèrent jamais de demander ensemble et par les mêmes rites les naissances qui enrichissent les familles et la pluie qui fait germer les grains. Pluies et réincarnations furent d'abord obtenues à l'aide de joutes sexuelles. Mais on finit par imaginer que l'eau possédait une nature féminine et qu'inversement les femmes étaient seules à détenir la vertu qui permet d'obtenir la pluie (2). On imagina de même que les vierges pouvaient devenir mères par le simple contact des rivières sacrées (3). Il fut, en effet, un temps où

(1) LVIII et LIV, 23; — (2) *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 17. — (3) LII, 156.

les naissances étaient acquises à l'unique profit des épouses et où les seules réincarnations étaient celles d'ancêtres maternels. C'est l'époque où maisons et villages appartenaient aux femmes. Elles y commandaient, portant le titre de mères. Gardiennes des semences, elles les conservaient dans le coin sombre où elles étendaient leurs nattes pour la nuit. Les hommes, ces étrangers, n'approchaient du lit conjugal que d'une façon presque furtive. Dans la maison, par l'effet contagieux des émotions communielles, les unions sur le sol étaient, comme dans le Lieu-saint, des unions avec le sol. Ce sol était la terre des femmes. Celles-ci concevaient, dans la demeure natale, au contact des grains où de la vie semblait enclose. Entre les mères de famille, les semences engrangées et le sol domestique s'établit une communauté d'attributs. Auprès des graines et du lit, une masse confuse d'âmes ancestrales semblait, attendant le temps des réincarnations, séjourner dans le sol maternel, cependant que, donnant la fécondité aux femmes et la recevant d'elles, la Terre paraissait une Mère (1). Ainsi il y eut une époque où la terre habitée et appropriée n'eut que des attributs féminins. L'organisation était alors tout près d'être matriarcale. Puis, quand les laboureurs, créant les institutions agnatiques, devinrent les maîtres des cultures, les génies du sol apparurent doués de traits masculins. De tout temps, au contraire, les Lieux-saints demeurèrent l'objet d'une vénération globale qui ne souffrait guère les distinctions d'attributs.

Dans tous les éléments du paysage rituel des fêtes était incorporé quelque chose de sacré. Les États féodaux vénéraient les vastes forêts, les grands marécages, les monts et les fleuves. Ils ne les concevaient pas comme de simples divinités naturelles. Ils voyaient en eux les dispensateurs de la pluie et de la sécheresse, mais aussi de l'abondance et de

(1) LIX, 55, et LIV, 26. Comp., en sens contr., CIII, 161; LXIX, 35; XVI, 524.

la misère, de la santé et de la maladie. Ils les considéraient comme les possesseurs d'un pouvoir d'ensemble comparable au pouvoir seigneurial. Cette sainteté, les monts et les fleuves ne la devaient pas à une majesté qui étonne l'imagination. Ils la devaient aux poursuites et aux cueillettes qui, dans les joutes, conduisaient les jeunes gens aux bords des ruisseaux, aux flancs des hauteurs. Les Monts et les Fleuves ont été vénérés comme les gardiens de l'ordre naturel et de l'ordre humain parce que, dans leurs fêtes champêtres, les communautés paysannes avaient, en recréant le pacte social, scellé leur alliance avec la Nature. Le sentiment de vénération qui jaillissait au cours des assemblées saisonnières allait indistinctement aux eaux et aux roches ; il allait aussi aux fleurs et aux bêtes, aux arbres les plus beaux comme aux plantes les plus humbles. Une même Vertu était en chaque chose. On n'avait pas moins d'espoirs en cueillant une graine qu'en passant la rivière. Toutes les fleurs procuraient les grossesses, écartaient les influx malins, unissaient les cœurs, liaient les serments. Il n'y en avait aucune dont la trouvaille ne fût point merveilleuse, mais nulle n'avait de vertu qui fût à elle. Leurs vertus leur venaient toutes d'être apparues au moment des fêtes, d'avoir été cueillies, données, conquises dans les joutes. Elles étaient comme une parcelle de la puissance indivise du Lieu-saint. Fleurs et bêtes, roches et plantes, terres et eaux, choses et gens de la fête étaient sacrés au même titre. Le Lieu-saint était tout cela, tout cela était le Lieu-saint, car un lien communiel unissait l'ensemble (1).

Témoin consacré des fêtes fédérales où, à temps rythmés, se renouvelait le pacte qui liait les hommes, groupe à groupe, et qui les liait tous avec la Nature, le Lieu-saint est une puissance tutélaire aux pouvoirs indéfinis. Dans un âge où la terre chinoise n'est occupée que par îlots, où les hommes

(1) LII, 178 et 192 et suiv.

et les femmes forment des groupements hermétiques, où existe à peine une ébauche de hiérarchie, il paraît le gardien des solidarités les plus nécessaires. Il joue le rôle sacré d'un Chef. Chaque année, restaurant son prestige et son autorité à l'aide d'une hiérogamie splendide, les noces collectives viennent faire de lui le régulateur divin du rythme imposé aux saisons comme à la vie humaine.

LIVRE II

LA FONDATION DES CHEFFERIES

CHAPITRE PREMIER

LIEUX-SAINTS ET CITÉS

Dès le passé le plus lointain que les documents permettent d'imaginer, les habitants de la vieille Chine ont vécu groupés dans des agglomérations assez puissantes. Il est vraisemblable que la densité des groupements s'est accrue à mesure qu'avec les déboisements, les défrichements, le drainage, a progressé l'aménagement du sol. Des cataclysmes locaux (inondations, incursions de nomades) ont pu, ici ou là, retarder ce progrès : nous n'avons aucun moyen d'en tracer la courbe. En fait, l'existence de communautés rurales formées simplement de deux groupes territoriaux accouplés ne se laisse déceler qu'à l'aide de la nomenclature de parenté et des traces que le dualisme a laissées dans les usages juridiques et religieux. On doit présumer que, dès l'aube des temps historiques, les groupements territoriaux étaient d'une nature relativement complexe : il entrait dans leur composition plus de deux groupes exogames et solidaires. Dans les villages eux-mêmes devaient, comme aujourd'hui, se trouver tantôt des gens portant le même nom ou, tout au moins, ne se mariant point entre eux, et tantôt des gens appartenant à des familles dis-

tinctes. De toute façon, les documents font toujours apparaître, juxtaposée à la Chine des villages, une Chine des villes.

Citadins et villageois s'opposent de la manière la plus nette : les uns sont les *rustres*, les autres sont les *nobles*. Ceux-ci se vantent de vivre « selon les rites » lesquels « ne descendent pas jusqu'aux gens du peuple » (1). Les campagnards, en revanche, refusent de se laisser mêler aux affaires publiques ; « C'est aux *mangeurs de viande* d'en délibérer », disent-ils (2). Les uns et les autres n'ont ni les mêmes préoccupations, ni la même nourriture. Ils diffèrent au point de suivre des systèmes opposés d'orientation : les nobles préfèrent la gauche et les paysans la droite (3). Le village a tout au plus un doyen. Les nobles sont les vassaux d'un seigneur qui est le Maître de la Ville. Ils mènent à ses côtés une vie qu'occupent entièrement les cérémonies de cour. Réunis autour du Maître, ils chantent leur mépris pour « le peuple des champs, le peuple des rustres — vivant seulement pour manger et boire... — Mais, eux, tous les nobles, eux, tous les vassaux, — se groupent et font la Vertu du chef ! » (4).

Les paysans passent pour des tenanciers. Les citadins sont-ils des conquérants ? Il n'y a pas de seigneur sans ville et, de toute ville, on dit qu'elle a été fondée par un seigneur. Celui-ci est-il le descendant d'une race victorieuse qui aurait d'un seul coup introduit en Chine le régime féodal et l'organisation urbaine ? Il n'y a aucune raison d'ordre historique qui permette d'accepter cette hypothèse ou de la repousser. L'histoire n'apporte aucun témoignage en faveur d'une invasion : mais, pourquoi la Chine aurait-elle subi moins d'invasions dans l'antiquité inconnue que dans les temps historiques ? Inversement, l'opposition des nobles et des paysans est un fait : mais de quel droit affirmer que les envahisseurs supposés étaient organisés féodalement ? L'opposition peut résulter d'une

(1) *Li ki*, C, I, 53. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 148 ; LV, 8.
(3) *Po hou t'ong*, 12 ; LIII, 41. — (4) *Che king*, C, 184.

évolution différente des mœurs dans deux milieux distincts, mais de même origine. Il se peut que des envahisseurs se soient introduits en Chine, mais on peut expliquer l'apparition des chefferies en faisant abstraction de toute hypothèse d'ordre proprement historique. Le pouvoir des chefs paraît fondé sur des croyances qui s[redacted] sont ébauchées dans les milieux paysans.

Le Chef poss[redacted]de une puissance identique à celle que les communautés paysannes prêtent à leurs Lieux-saints. Il exerce ce pouvoir dans une Ville, considérée comme un Centre ancestral.

Dans les Lieux-saints se tenaient de grandes fêtes qui étaient aussi des foires ; on y communiait avec le sol natal; on y invitait les aïeux à venir se réincarner. — La ville noble est sainte : elle contient un marché, un autel du Sol, un emple des Ancêtres. La ville du fondateur d'une dynastie seigneuriale porte le titre de *Tsong*. Ce mot s'emploie aussi pour désigner les groupes de personnes qu'unit le culte d'un même aïeul. Dans une expression comme Tcheou-*tsong*, il ne peut guère s'entendre que comme : *Centre ancestral* des Tcheou. Mais le même mot se retrouve dans l'expression Ho-*tsong*. Or celle-ci vaut tout à la fois pour nommer le Houang-ho (le Ho : le Fleuve par excellence) et le dieu du Houang-ho. On s'en sert encore pour désigner le groupe familial préposé au culte du Fleuve Jaune ainsi que la résidence de ce groupe. Cette dernière est considérée comme une Ville, comme un Centre ancestral. Elle se confond avec le Lieu-saint où la puissance divine du Fleuve se manifeste (1).

La ville seigneuriale est l'héritière du Lieu-saint. Le Chef est le *double* d'une puissance sacrée qui, d'abord impersonnelle, méritait la vénération d'une communauté. Réalisé e par

(1) LV, 469, note 2.

la suite sous l'aspect d'un ancêtre, elle reçut le culte d'un groupe hiérarchisé.

La sainteté des lieux de fête paysans est passée tout entière à la fois dans le Chef et dans sa Ville. Elle s'est incorporée dans la personne seigneuriale, dans le temple ancestral, dans l'autel du Sol, dans les remparts et les portes de la cité. Un passage qui se trouve dans Mei-ti est significatif (1). Mei-ti donne, dans un sermon éloquent, des preuves décisives du pouvoir vengeur qui appartient aux divinités. Il fait voir les dieux punissant les coupables sur un autel du Sol, dans un temple ancestral, dans un marais, et enfin dans un lieu, nommé Tsou, sans doute moins connu ou moins défini. Il s'écrie alors : « Et Tsou, pour le pays de Yen, c'est comme l'autel du Sol et des moissons pour Ts'i, c'est comme *Sang-lin* (la Forêt des mûriers) pour Song, c'est comme (le marais de) Yun-mong pour Tch'ou : *c'est là que garçons et filles s'assemblent et viennent assister aux fêtes !* » Le rapprochement est net entre les cultes urbains et les fêtes paysannes. Il est particulièrement instructif dans le cas de *Sang-lin*. *Sang-lin* figure dans le sermon de Mei-ti à titre de temple ancestral des princes de Song. Il figure ailleurs comme dieu du Sol, et c'est aussi le nom d'une porte de Song (2). C'est encore le nom d'un démiurge et celui d'un Lieu-saint dont le génie commande à la pluie, à la sécheresse, à la maladie (3) : en se dévouant dans ce Lieu-saint, le fondateur des Yin, ancêtres des princes de Song, mérita de prendre le pouvoir (4). Seuls les princes de Song possèdent le culte de *Sang-lin*. L'essentiel de ce culte est une danse, la danse de *Sang-lin* (5). Or, Mei-ti l'affirme, *Sang-lin* est le lieu des fêtes du pays de Song où garçons et filles s'assemblaient. Une continuité

(1) *Mei-ti*, VIII; **LV**, 447.

(2) *Chou tchouan, in* **XVI**, 475; *Tso tchouan*, **C**, III, 335; **LV**, 444 et 452, note 2.

(3) *Houai-nan tseu*, 7; *Tso tchouan*, **L**, 665; **LV**, 442, note 1, et **LII**, 193.

(4) **LV**, 450 et suiv. — (5) **LV**, 457 et suiv.; *Tso tchouan*, **L**, 446.

apparaît donc entre les fêtes des communautés paysannes et les cultes des seigneurs féodaux.

Les cultes urbains résultent du démembrement d'un culte rural adressé à des forces saintes indistinctes. La vertu du Lieu-saint a été transférée (parfois, on vient de le voir, avec son nom lui-même) aux autels où l'on honore des dieux différenciés. Le Lieu-saint lui-même a été atteint, bien souvent, par le procédé de différenciation. Hors de leur ville, les seigneurs rendent un culte à telle montagne ou à telle rivière. Dans le Mont ou le Fleuve se retrouve intégralement l'efficace des lieux consacrés aux assemblées paysannes. Ils sont les régulateurs de l'ordre naturel comme de l'ordre humain. Le Chef l'est aussi et tout autant qu'eux. Il ne règne pas sur la nature moins que sur ses fidèles. La puissance qu'il possède, il la possède collégialement avec les lieux sacrés de son pays. Il voit en eux comme le principe extériorisé de son pouvoir. Celui-ci est sans efficace si la Montagne ou la Rivière se montrent impuissantes, et Monts et Fleuves sont impuissants si la Vertu propre à la Race seigneuriale est épuisée. « Une seigneurie doit avoir l'appui de ses Monts et de ses Fleuves. Quand la Montagne s'écroule ou que la Rivière tarit, c'est un présage de ruine (1). »

Pouvoir du Chef, pouvoir du Lieu-saint ont même durée, même étendue, même qualité, même nature. Ils sont indistincts au point que le Héros féodal et son Lieu-saint sont chacun comme le double de l'autre. C'est par l'effet de la Vertu d'un Fondateur, tel que Yu le Grand, que coulent les Fleuves augustes et que sont bâtis les Monts vénérables. Inversement, tandis que Chen-nong et Houang-ti purent acquérir chacun auprès d'une rivière le génie spécifique qui les habilita à régner, ce furent « des Montagnes saintes (que) descendirent les puissances sacrées qui firent naître (les princes de) Fou (et de) Chen » (2).

(1) *SMT*, I, 278; LII, 195. — (2) *Che king*, C, 396; LII, 198.

Entre le Lieu-saint et le Chef existe un lien d'interdépendance qui peut apparaître sous l'aspect d'un rapport de filiation. Quand on imagine ainsi les choses, le Lieu-saint d'une communauté paysanne se présente comme le Centre ancestral d'une dynastie féodale.

CHAPITRE II

POUVOIRS DIFFUS ET AUTORITÉ INDIVIDUELLE

Toute race seigneuriale se rattache à un Fondateur. La naissance de ce dernier est due, normalement, à un miracle. Seuls qualifiés à son culte et maîtres de sa danse, les possesseurs de *Sang-lin* (la Forêt des *Mûriers*) sont issus d'une femme qui conçut pour avoir avalé un œuf (*tseu*) d'hirondelle. Elle l'avait conquis dans une joute, le jour même de l'équinoxe de printemps (1). Certains disent qu'elle conçut après avoir chanté dans un lieu nommé la Plaine des *Mûriers* (2). Si le Héros qui naquit d'elle reçut, comme nom de famille, le nom de *Tseu* (œuf), ce furent des *mûriers* poussés miraculeusement qui annoncèrent à ses descendants un renouveau ou un déclin de la Vertu propre à leur race (3). Ainsi le nom emblématique et l'emblème réel se rattachent tous deux à un mythe analogue : celui d'une naissance obtenue dans un Lieu-saint au cours d'une fête saisonnière.

Dans les milieux paysans, un emblématisme nourri d'émotions fortes et confuses était l'âme de toute croyance et de tout culte. Les images apparues dans le paysage des fêtes étaient prises comme les manifestations, les signes, les emblèmes d'une puissance créatrice réalisée dans le Lieu-saint. Or la parenté, qui impliquait l'obligation exogamique, reposait uniquement sur le lien emblématique du nom et sur la possession d'une essence commune. Celle-ci, entretenue par la commensalité, était tirée de la nourriture prise au terroir

(1) *SMT*, I, 173; *Annales sur bambou*, 5; **LII**, 166. — (2) **LV**, 449.
(3) *SMT*, I, 450; **LV**, 360; *Louen heng*, **XXXV**, t. II, 22 et 340.

familial. Entre ce dernier et le nom de famille devait exister, assure-t-on, une espèce de consonance. Ces faits permettent de supposer que l'organisation paysanne était fondée sur un principe analogue au principe totémique. Totems ou, pour mieux dire, emblèmes étaient choisis, selon toute vraisemblance, parmi les animaux et les végétaux qui apparaissaient dans le Lieu-saint au temps des fêtes. Certains motifs des chansons anciennes ne se comprennent que si l'on y voit les thèmes d'une incantation destinée à faire se multiplier une espèce associée. « Sauterelles ailées, — que vous voilà nombreuses ! — Puissent vos descendants — avoir grandes vertus (1) ! » Les joutes, les danses, les chants cherchaient à obtenir, avec la prospérité de chaque groupe, celle de l'espèce emblématique. Les plantes et les bêtes dont on consommait les graines ou les œufs, afin d'assimiler leur essence et de communier en s'apparentant à elles, devaient être souvent d'humbles plantes et d'humbles bêtes. C'est d'une graine de plantain que naquit Yu le Grand, premier roi de la Chine.

L'histoire ne s'inquiète que des grandes familles. Nous ne connaissons guère que des emblèmes princiers. Ce ne sont généralement pas des bêtes vulgaires, mais des animaux mythiques. Leur nature composite trahit un travail de l'imagination qui relève de l'art du blason et dont la danse fut le point de départ. Parmi ces bêtes héraldiques figure la Licorne, que l'on incantait à l'aide de vers tout semblables à ceux des « Sauterelles » (2). Le plus célèbre des animaux emblématiques est le Dragon. Le Dragon, avant d'être un symbole de la puissance souveraine, fut l'emblème de la première dynastie royale, celle des Hia (on plutôt l'un des emblèmes que la tradition attribuait aux Hia) (3). Un des ancêtres des Hia se transforma en dragon dans un Lieu-saint. Cette métamorphose

(1) LII, 35. — (2) *Che king*, C, 115 ; LV, 115, note 1.
(3) Sur les Hia et le Dragon, voir LV, 554 et suiv.

se fit quand on l'eut dépecé. Elle est donc consécutive à un sacrifice. Des dragons apparurent quand il y eut un renouveau ou un déclin de la vertu générique qui autorisait les Hia à régner. Une branche de leur famille avait le privilège d'élever des dragons et connaissait l'art de les faire prospérer. Un roi Hia, pour faire prospérer son règne, se nourrit de dragons. Enfin deux dragons-ancêtres procurèrent une naissance aux descendants des Hia. Fait remarquable : avant de disparaître, ne laissant d'eux qu'une écume fécondante, ils avaient lutté l'un contre l'autre (1). Les joutes entre dragons, mâle et femelle, signalaient les pluies et avaient pour théâtre les marécages que forment deux rivières débordées (2). On disait aussi, en ce cas, que les rivières joutaient ensemble, et c'étaient là, sans doute, des joutes sexuelles, car les divinités de deux rivières qui se rejoignent passent pour être de sexe différent (3). Deux rivières qui se rejoignent sont, au reste, un symbole de l'exogamie. Les confluents étaient, en effet, des lieux consacrés aux joutes amoureuses. Au temps des crues, es garçons et les filles, en passant l'eau, pensaient aider aux réincarnations et appeler la pluie qui fertilise (4). Or, le passage de l'eau, par bandes affrontées et dansantes, était pratiqué, croyait-on, pour imiter la joute de deux dragons, mâle et femelle. On les excitait ainsi à s'unir et à faire tomber les eaux fécondantes (5). On voit qu'avant d'être un emblème princier, le dragon a été le motif de danses populaires. Les dragons furent d'abord comme une projection dans le monde mythique des rites et des jeux des fêtes saisonnières. Mais sitôt qu'on voit en eux les patrons d'une race de Chefs qui seule sait s'en nourrir et les faire prospérer, ces dragons, simples émanations du Lieu-saint, prennent figure d'Ancêtres. Toute la vertu du Lieu-saint, toute la

(1) *Louen heng*, **XXXV**, t. II, 163. — (2) *Tso tchouan*, **L**, 675.
(3) **LV**. 480, note 3. — (4) **LII**, 105.
(5) *Louen yu*, **L**, XI, 15; *Louen heng*, **XXXV**, t. II, 333.

vertu des fêtes est en eux. Elle est aussi, diffuse, dans la race héroïque. Elle ne s'incarne véritablement que dans le couple de Grands Ancêtres qui assurent les réincarnations et qui, seuls, sont tout ensemble des dragons et des hommes.

Le génie mixte de l'espèce peut s'individualiser plus encore. Pour les fêtes printanières du pays de Tcheng, jeunes gens et jeunes filles se réunissaient en un lieu où poussaient des orchidées odorantes. Ils les cueillaient et, les agitant sur les eaux, ils invitaient en criant les âmes ancestrales à venir se réincarner. Ils pensaient ainsi appeler à eux une âme-souffle (*houen*) qui ne se distingue pas du *nom personnel*. La joute finie, la fille recevait en gage une fleur du garçon auquel elle s'unissait. L'orchidée du Lieu-saint servait donc à procurer des naissances à tous les gens de Tcheng. Elle a fini par devenir un emblème princier. « Le duc Wen de Tcheng avait une femme de second rang dont le nom était Yen Ki. Elle rêva qu'un envoyé du Ciel lui donnait une orchidée (*lan*), en lui disant : « Je suis Po-yeou ; je suis ton ancêtre. Fais de cela ton fils. « Parce que l'orchidée a un parfum princier (ou, aussi bien, « *parce que l'orchidée a le parfum du pays*), on le reconnaîtra « pour prince (de Tcheng) et on l'aimera. » *Sur ce*, le duc Wen vint la voir. Il lui donna une orchidée et coucha avec elle. S'excusant, elle dit : « Votre servante est sans talent (= sans « prestige) ; si par votre faveur j'ai un fils, on n'aura pas con- « fiance en moi : oserai-je prendre comme preuve cette orchidée ? » Le duc dit : « Oui ». Elle mit au monde (celui qui fut) le duc Mou, dont le *nom personnel* fut *Lan* (orchidée)... Quand le duc Mou tomba malade, il dit : « Quand l'orchidée mourra, « moi, voilà que je mourrai, moi qui vis par elle (ou, aussi « bien, *qui suis né d'elle*). » Quand on coupa l'orchidée, le duc mourut (686 av. J.-C.). » Cette anecdote implique que nom personnel, âme extérieure ou gage de vie, témoin de paternité, prestation nuptiale, principe de maternité, titre de pouvoir, pa-

tron ancestral et *emblème* sont des équivalents indistincts (1). Seulement l'espèce emblématique n'est associée qu'à un individu et correspond, non point au nom de famille, mais au nom personnel. Le génie du Lieu-saint, incorporé dans une plante caractéristique, est la propriété de l'Ancêtre qui se réincarne et n'anime que celui qui mérite d'être un Chef. C'est seulement quand le Lieu-saint où la plante se cueille est représenté comme un Ancêtre qui donne la plante, que l'emblème, cessant d'être la chose d'un groupe, apparaît comme un emblème princier. Le Chef, alors, possède, lui tout seul, le génie du Lieu-saint et considère ce dernier comme un Centre ancestral.

Un fait doit être retenu : l'Ancêtre substitué au Lieu-saint est un ancêtre *maternel*. Dans les milieux paysans, les femmes furent les premières à acquérir, avec le titre de *mères*, une autorité. Au moment où fut élaborée l'idée de Terre-Mère, la notion de parenté parut primer celle d'apparentement-alliance dont elle se détachait. Conçue comme un lien unissant un enfant à la race maternelle, la parenté parut reposer sur la filiation utérine, et impliquer une part de rapports individuels. C'est alors sans doute que le lien d'appartenance globale unissant indistinctement toute une communauté au lieu sacré de ses fêtes fut imaginé sous l'aspect d'un rapport de filiation reliant le Chef, qui absorbe toute l'autorité, à un ancêtre maternel investi de la puissance entière du Lieu-saint.

(1) *Tso tchouan*, L, 294 ; *SMT*, IV, 463; LII, 200 et suiv.

CHAPITRE III

DIEUX ET CHEFS MASCULINS

Le pouvoir individuel et la hiérarchie datent, pour leurs premiers débuts, de l'époque où régna, pour un temps, le droit matriarcal. Le thème des Grandes Aïeules, des Mères-Reines, tient une grande place dans la mythologie chinoise. Toute race seigneuriale sort d'un Héros, mais c'est à la Mère du Héros que va la vénération la plus grande. Rien, dans la ville féodale, n'est plus sacré que le temple de l'Aïeule de la race. Les plus beaux des hymnes dynastiques sont chantés en son honneur (1).

Cependant l'organisation féodale repose sur la reconnaissance du privilège masculin. Seuls, semble-t-il, et de père en fils, les princes commandent aux saisons ; seuls, ils sont juges et maintiennent parmi les hommes la concorde. Mais différents thèmes, juridiques ou mythiques, laissent entrevoir que les attributs les plus archaïques de l'autorité princière, avant d'appartenir à un chef masculin, furent détenus par un couple princier où l'épouse n'eut point d'abord le rôle le plus effacé.

De sa ville et par de simples proclamations mensuelles, le Chef, maître du calendrier, détermine cette collaboration des hommes et de la nature que réalisaient jadis les noces équinoxiales des Lieux-saints. Telle est la théorie rituelle. Mais les Rites affirment, d'autre part, que la plus grande affaire de l'État est le mariage du Prince (2). L'ordre du

(1) *Tso tchouan*, C, II, 436; *Che king*, C, 347 et 462.
(2) *Li ki*, C, II, 367 et suiv.; *Ibid.*, 651.

monde et de la société en dépendent. L'univers est déréglé dès qu'entre le roi et la reine l'union n'est point parfaite. Si l'un ou l'autre outrepasse ses droits, la Lune ou le Soleil s'éclipsent. « Le Fils du Ciel dirige l'action du principe masculin (*Yang*), sa femme celle du principe féminin (*Yin*) (1). » Leur bonne entente est indispensable. Un roi n'est rien sans sa reine, un seigneur n'est rien sans sa dame. Les sacrifices ne sont valables que s'ils sont célébrés par un couple d'époux. Le principe de l'opposition nécessaire des sexes est doublé par le principe qui exige leur collaboration (2). Un chef (dans l'État ou dans la famille) ne peut rester sans femme. La vie sexuelle intéresse en effet l'ordre universel. Elle doit être réglée minutieusement. Quand la Lune est toute ronde et fait face au Soleil, le roi et la reine doivent s'unir (3). Or la pleine lune est un équivalent rituel de l'équinoxe. L'union du chef et de sa femme n'a pas, pour la pensée féodale, moins de pouvoir que n'en eurent dans un autre milieu les noces collectives des fêtes fédérales qu'on célébrait aux mois équinoxiaux d'automne et de printemps. Le Prince a substitué son autorité à celle du Lieu-saint. Il s'acquitte de sa tâche en célébrant à temps réglés des hiérogamies fécondes. Il paraît le seul maître. Et, en effet, la pensée juridique accorde bien encore à la femme un certain pouvoir mais qui ne lui appartient point en propre. La reine est dite ne posséder qu'un reflet de l'autorité maritale. La Lune emprunte sa lumière au Soleil. Tout d'abord, cependant, le pouvoir fut détenu par un couple princier. Une formule le laisse bien voir. Le Chef ne dit point qu'il est le père du peuple. Il prétend en être « le père et la mère ». C'est avouer qu'il a concentré en lui l'autorité qui, jadis indivise, appartenait à un ménage.

Seul de même et dans sa ville encore, le Prince exerce le pouvoir de juge et de pacificateur des conflits. Les débats

(1) *Li ki*, C, II, 650. — (2) *Li ki*, C, II, 320 et suiv. — (3) LIII, 29.

judicaires auxquels il préside sont des combats d'imprécations et ont un aspect de joute. Les tournois judiciaires avaient lieu d'ordinaire dans la ville et sur l'autel du Sol. Cependant les procès les plus graves devaient se juger (à Lou tout au moins) sur les bords de la rivière où, à l'aide de joutes dansantes, on célébrait aussi les fêtes printanières (1). D'autre part, un même mot désigne les complaintes procédurières des plaideurs et la litanie des joutes amoureuses (2). Un Fondateur, l'Ancêtre des princes de Yen, est célèbre comme justicier. Les débats auxquels il présidait étaient des luttes de vers opposant garçons et filles. Ses arrêts n'étaient point rendus dans la ville sur un autel du Sol, mais au pied d'un arbre. Celui-ci, pendant de longs siècles, fut vénéré — à l'égal du juge. C'était, apparemment, l'arbre le plus sacré d'un Lieu-saint. A son ombre, le Grand Ancêtre de Yen présidait aux fêtes sexuelles d'où sortaient la paix et le bon ordre. Ce héros, en effet, était pourvu d'un titre significatif, celui de : Grand Entremetteur (3). Le même titre était, aux temps féodaux, porté par un fonctionnaire chargé de présider « aux unions dans les champs » que la sagesse princière tolérait, dit-on, au second mois de printemps (équinoxe). Il présidait aussi à certaines lustrations nuptiales. Le même titre est encore attribué à un héros, Kao-sin, qui est l'un des premiers souverains chinois. Hommes et femmes allaient célébrer la fête de Kao-sin en pleine campagne et, précisément, le jour de l'équinoxe de printemps. Ce n'était pas là, nous dit-on, une fête populaire. On se bornait à y demander des enfants pour la maison régnante. Kao-sin méritait la confiance qu'on plaçait en lui. Jadis deux de ses femmes avaient chacune mis au monde un Fondateur de lignée royale. Il est vrai que l'une avait conçu en posant les pieds sur la trace du pas d'un géant, l'autre, après baignade et joute, en avalant un œuf, et toutes deux au milieu

(1) *Tso tchouan*, C, III, 390; LII, 159. — (2) LII, 263. — (3) *Che king*, C, 20.

des champs. On admit plus tard que le Ciel était le vrai père de ces Fils du Ciel. Cependant, tout aussi bien que pour les Mères de la race, on bâtissait pour Kao-sin un temple qui lui était dédié à titre d'Entremetteur Suprême (1). Le rapprochement de ces données montre que le Prince, à l'instar du Lieu-saint, est l'auteur d'une concorde féconde. Il la recrée périodiquement en s'unissant par une union sainte à sa femme. Il tient son pouvoir d'un Héros Fondateur. Ce dernier présidait jadis aux noces collectives des fêtes saisonnières. Mais il n'y présidait point seul. Il n'avait même auprès de sa femme, la Grande Aïeule, qu'un rôle subordonné.

Les hommes passèrent au premier plan quand on sut obtenir l'alliance du Lieu-saint par d'autres procédés que les noces humaines.

Les joutes sexuelles ont fini par être remplacées par des danses où ne figuraient que des hommes. Il exista jadis une danse du faisan. Comme les paysans et les paysannes, faisanes et faisans dansaient au printemps de chaque année. Ces danses visaient à la multiplication de l'espèce. Elles préludaient à des accouplements. Ainsi que dans les fêtes rustiques, c'étaient les femelles qui, par leurs chants, appelaient les mâles. Elles avaient l'initiative. Peut-être même, à un moment déterminé, la danse des faisans fut-elle une danse féminine ; les femmes de tout temps empruntèrent aux faisans leur parure ; certaines en portaient aussi le nom. Finalement, ce furent les mâles qui jouèrent le premier rôle. Leurs danses, au lieu de pourvoir à la prospérité de l'espèce, eurent alors pour fin de régler les manifestations du tonnerre. Celui-ci, qui se cache en hiver, doit se faire entendre dès que revient le printemps. Mais il faut que d'abord les faisans « chantent leur chant et fassent comme un battement de tambour avec leurs ailes ». Ils créent

(1) *Li ki*, , CI, 341 ; LIX, 24 et suiv.

ainsi le tonnerre. Aussi bien en sont-ils l'emblème. Le tonnerre est faisan. Seulement, aux temps féodaux, on voit en lui, non pas un couple de faisans danseurs, mais un faisan mâle. C'est ainsi qu'à Tch'en-ts'ang, dans le pays de Ts'in, on adorait un faisan mâle qui venait la nuit se poser auprès d'une pierre sacrée. On entendait alors le grondement du tonnerre. La pierre qui l'attirait était une faisane métamorphosée. Ç'avait été d'abord une jeune fille apparue en même temps qu'un jeune garçon. Tous deux se changèrent en faisans. Tandis que le mâle devenait dieu, la femelle fut pétrifiée et l'on disait que celui-là seul deviendrait roi qui saurait s'emparer du mâle (1).

Un mythe analogue fera voir mieux encore comment l'autorité masculine a fini par s'imposer. Au temps où le monde avait besoin d'un Héros pour l'aménager, un faisan danseur apparut à Yu chan. Yu chan est un mont vénérable où l'on allait chercher les plumes de faisan dont se servaient les danseurs. C'est aussi sur cette montagne sainte que, par une métamorphose qui suivit un sacrifice, Kouen se changea en ours. Kouen est le père de Yu le Grand. Dès que le faisan danseur se fut montré à Yu chan, Yu, fils de Kouen, fut produit pour le bonheur de l'Univers. Il fonda la royauté chinoise. Il mit en paix la Terre et les Eaux. C'étaient là œuvres de démiurge. On ne les réalise qu'en dansant. Yu le Grand, en effet, comme le faisan de Yu chan, était un danseur. Il avait même inventé un *pas* célèbre. Il dansa donc pour réduire au devoir les crues diluviennes. Il dansa en piétinant les pierres. On sait qu'il existait en Chine un pays où garçons et filles piétinaient les pierres au cours des fêtes où ils passaient à gué les rivières grossies par les crues printanières. Ils produisaient, avec leur piétinement, une espèce de roulement discontinu, attirant ainsi la pluie que le tonnerre accompagne et signale. Et l'on savait, à l'époque féodale, que, pour obtenir des pluies bien

(1) LV, 569 et suiv.

réglées, il suffisait de danser la danse du Chang-yang. Elle aussi était dansée par des couples de jeunes gens. Ils devaient agiter leurs épaules (de même agitaient leurs ailes les faisans qui provoquaient le bruit du tonnerre). Ils devaient encore se tenir sur un pied, car le Chang-yang est un oiseau divin qui n'a qu'une patte (de même n'avait qu'une patte le faisan danseur qui apparut à Yu chan). Yu le Grand, quand il dansait son pas, sautillait lui aussi, laissant traîner une jambe en arrière. Il dansa donc en sautillant quand il entreprit de mettre en ordre les Eaux déréglées. On ne dit pas que, comme faisaient les danseurs, il portait alors des plumes prises à Yu chan, ce mont sacré hanté par l'Ours, son père. On nous dit que Yu faisait l'ours. Les ours se cachent en hiver, comme fait le tonnerre. Le tonnerre peut les avoir pour emblèmes tout aussi bien que les faisans. Pour ouvrir la passe de Houan-yuan, le chef de l'État dansa une danse de l'ours. Il prit soin de la danser seul. Rien que pour l'avoir vu faire son œuvre divine, perçant les montagnes, piétinant les pierres, sa femme fut changée en pierre. Pétrifiée, elle dut encore s'ouvrir, car Yu lui réclama le fils dont elle était enceinte. On raconte aussi que Yu fendit sa femme d'un coup de sabre (1).

La danse sexuelle des fêtes paysannes s'est transformée en danse masculine. L'homme qui danse s'identifie au Lieu-saint où il prend les insignes emblématiques et qui produit l'animal emblème. Il possède, à titre de Centre ancestral, le lieu sacré que hante, sous forme animale, l'âme d'un aïeul et où l'on peut obtenir la naissance d'un fils. Mais, pour que le Chef, en dansant, s[redacted]dentifie [redacted] son embl[redacted]me, pour que se réalise une intime union entre lui et le Lieu-saint, il faut qu'un sacrifice vienne compléter la danse. La victime est l'épouse du danseur. Le Chef s'allie à la puissance sacrée dont il devient le double en lui sacrifiant sa femme.

(1) LV, 563 et suiv.

Une hiérogamie est nécessaire dès que l'on veut constituer une puissance sainte. Celle-ci est douée d'une efficace entière à la condition de réunir en elle les forces antagonistes (*yin* et *yang*) qui, dans le monde humain et naturel, s'opposent et alternent, mais ne sont créatrices qu'en s'unissant. Lorsque les chefs appuyèrent leur domination, non plus seulement sur un Lieu-saint, principe extériorisé de leur pouvoir, mais encore sur des talismans dynastiques, tambours, chaudrons et armes, la fabrication d'un *palladium* parut, elle aussi, exiger une hiérogamie (1).

C'était, par exemple, une œuvre sainte que la fabrication des objets de métal. Elle se faisait au moyen d'alliages, les métaux, comme toutes choses, étant les uns mâles et les autres femelles. Par leur union, on obtenait des objets prestigieux dont la puissance s'étendait aux hommes comme à tous les êtres. Ils contenaient en eux un principe d'universelle concorde. Aussi l'alliage et la fusion des métaux ne pouvaient-ils s'obtenir que selon les rites du mariage.

La soufflerie était actionnée par des garçons et des filles vierges, en nombre égal. Ils donnaient leur souffle (c'est-à-dire leur âme) pour que la fusion s'accomplît. La fonte obtenue, ils baptisaient le métal, jetant sur lui de l'eau, tous ensemble. Là où se produisait une boursouflure, le métal était mâle. Il était femelle, là où un trou se creusait. Le fondeur savait alors où prendre et comment combiner les éléments antagonistes dont l'union donne une œuvre parfaite. Le principe de la perfection était dans la collaboration des sexes qui avaient chacun donné toute leur force vitale. Pour actionner la soufflerie, il ne fallait pas moins de trois cents filles et de trois cents garçons. Trois cents est un total suprême. Les corporations sexuelles — il en était de même dans les fêtes paysannes — se donnaient tout entières à l'œuvre sacrée.

(1) Sur l'hiérogamie des fondeurs, voir LV, 498 et suiv.

Mais la fusion et l'alliage pouvaient encore être obtenus si seuls se donnaient à l'œuvre le maître-forgeron et sa femme. Tous deux n'avaient qu'à se jeter dans la fournaise. La coulée se faisait aussitôt. Le sacrifice d'un ménage, quand c'est un menage de Chefs, n'a pas moins de puissance que les noces collectives.

Seulement on n'a point toujours sacrifié le couple entier. Le maître-fondeur s'est borné à donner sa femme au fourneau divin qui produit l'alliage. Pour que paraisse suffisante cette procédure économique, il a suffi d'admettre que la divinité du fourneau était de même sexe que le forgeron. La femme jetée à cette divinité masculine lui était donnée comme épouse. Son sacrifice était conçu comme un mariage avec le dieu du fourneau. En lui donnant sa femme, le forgeron, par une sorte de communion sexuelle, s'alliait avec son patron. Ce rite d'union conservait toute la valeur d'une hiérogamie. Le métal sorti de la coulée était toujours considéré comme bisexué.

Les dieux prennent une apparence masculine à mesure que s'établit le privilège masculin. Ce qui s'est passé pour le fourneau divin s'est aussi passé pour les Lieux-saints.

Sous les Han, pour obtenir une juste alternance des saisons, on se bornait à jeter à l'eau, en temps utile, deux génies de la sécheresse, mâle et femelle, Keng-fou (le Laboureur) et Niu-pa ; on pouvait encore sacrifier, en effigie, un ménage de laboureurs (1). Jadis les seigneurs féodaux devaient payer de leur personne. Ils ne méritaient le pouvoir que s'ils savaient s'identifier aux forces antagonistes qui dispensent la sécheresse et la pluie. Pour réaliser en eux (et dans la nature) un parfait équilibre de vertus, il leur suffisait d'aller vivre en plein champ, s'exposant à la fois au soleil et à la rosée (2). Ils préféraient pourtant exposer des sorcières. Ils les faisaient danser jusqu'à épuisement. Au besoin si la sécheresse

(1) *Tong king fou*; *Chan hai king*, 17. — (2) *SMT*, IV, 361.

était trop forte, ils sacrifiaient la sorcière en la brûlant (1).

Les sorcières ont une vertu qui les rend puissantes. Leur pouvoir vient de ce qu'elles sont émaciées et toutes desséchées. Or, précisément, l'histoire présente aussi comme étant des êtres desséchés deux Fondateurs de dynasties royales, T'ang le Victorieux et Yu le Grand. Tous deux inaugurèrent leur règne en se sacrifiant au profit de leur peuple, l'un pour mettre fin à une sécheresse, l'autre pour arrêter une inondation. Ils coupèrent alors leurs cheveux et leurs ongles et les remirent en gage à une divinité. De même, pour obtenir la fusion des métaux, les forgerons, au lieu de se jeter dans le fourneau, pouvaient y jeter simplement leurs ongles et leurs cheveux. Mari et femme les jetaient ensemble. Possédant les gages donnés par les deux moitiés du couple la divinité possédait en entier le couple et sa double nature, car donner la partie, c'est donner le tout. Yu et T'ang le Victorieux se dévouèrent entièrement. Le dieu pourtant ne les prit qu'à moitié. Ils ne furent qu'à demi desséchés. On voit pourquoi Yu le Grand sautillait et dansait son pas en traînant une jambe : il était hémiplégique. Le *Pas de Yu* n'est que la moitié d'une danse sexuelle. Le dévouement de Yu n'est que la moitié d'un dévouement. Le dévouement complet eût été celui d'un ménage — comme était celui des fondeurs tant que la divinité du fourneau ne fut point conçue comme masculine. T'ang se dévoua à la Forêt des Mûriers (Sang-lin) où garçons et filles s'assemblaient pour les joutes. Yu le Grand se dévoua à Yang-yu. Yang-yu est le Lieu-saint où le Comte du Fleuve a sa capitale (Ho-tsong), mais le Comte du Fleuve est marié et, même, le nom qu'il porte (Ping-yi) fut d'abord celui de sa femme. Si Yu se dévoua seul, c'est peut-être que son sacrifice date d'un temps où la déesse primait le dieu. Le dieu l'emporta. Il finit par prendre à la déesse

(1) *Tso tchouan*, C, I, 327 ; *Li ki*, C, I, 261.

jusqu'à son nom. Alors les sacrifices au Fleuve, toujours inspirés par l'idée d'hiérogamie, eurent pour victimes des femmes (1).

Le Fleuve, à l'époque féodale, était honoré en deux endroits surtout, à Lin-tsin et à Ye. A Ye, dans le pays de Wei, il recevait un culte populaire auquel présidaient des sorcières et des invocateurs. Chaque année une belle fille était choisie. Nourrie et parée comme une fiancée, on la plaçait sur un lit nuptial. Celui-ci, mis à flot, était entraîné jusqu'à un tourbillon où il enfonçait. L'élue allait ainsi « se marier au Comte du Fleuve » (2). Le culte de Lin-tsin fut lui aussi, à n'en pas douter, un culte populaire. Mais, en 417 avant Jésus-Christ, les seigneurs de Ts'in (Chen-si) conquirent la région. Ils annexèrent le Lieu-saint. Une de leurs plus grandes ambitions était d'arracher à leurs voisins du Chan-si la protection du dieu du Fleuve. Ils devaient acquérir son alliance. Ils l'acquirent moins pour leur pays que pour leur race. Chaque année, ils marièrent au Comte du Fleuve une princesse de leur sang (3).

Les danses sexuelles et les noces collectives ont paré les Lieux-saints d'une puissance auguste. Cette puissance par la suite a été captée par une race de Chefs. Sacrifice du ménage, demi-sacrifice du Fondateur, sacrifice de l'épouse, sacrifice des vierges servent à conclure une alliance et consistent en une union. Le Lieu-saint, même quand il devient un Centre ancestral et que sa divinité prend des traits masculins, conserve, grâce aux hiérogamies, sa puissance complexe. De même, lorsque s'établit le privilège masculin, le Chef reste pourvu d'un double commandement. Son pouvoir s'étend aux forces antagonistes qui constituent l'univers, *Yin* et *Yang*, Ciel et Terre, Eau et Feu, Pluie et Sécheresse... Mais cette autorité mixte n'a pu se concentrer en lui qu'au prix des plus terribles sacrifices.

(1) LV, 469 et suiv.
(2) *SMT*, cxxvi; LV, 474. — (3) *SMT*, III, 452 et xv; LV, 477.

CHAPITRE IV

RIVALITÉS DE CONFRÉRIES

Il semble que les premières autorités masculines se sont constituées — au cours des cérémonies de la saison d'hiver — pendant des réunions de confréries.

Au cours de l'hivernage, dans la maison commune, les laboureurs, à force de joutes, de dépenses, d'orgies, prenaient confiance dans les vertus viriles. Leur prestige croissait à mesure que s'étendaient leurs défrichements. Mais les Héros Fondateurs ne tirent pas leur gloire uniquement du fait qu'ils ont aménagé le sol et vaincu la brousse avec le feu. D'une autre manière encore, ils sont les Maîtres du Feu. Ils sont potiers ou forgerons. Ils savent, à l'aide d'unions saintes et tragiques, fabriquer des ustensiles divins. Dans les chaudrons magiques fondus par Yu le Grand, toute la vertu dynastique était incorporée, exactement comme elle pouvait l'être dans un Mont ou dans un Fleuve sacrés. Ces derniers s'écroulent ou tarissent quand la Vertu d'une race chancelle, épuisée. De même, quand cette vertu devient trop mince, les chaudières perdent leur poids. D'elles-mêmes, elles s'en vont, auprès d'un autre maître, se charger à nouveau de prestige (1).

Yu le Grand, premier roi de la Chine, est un forgeron. Houang-ti, premier Souverain, est aussi un forgeron. Houang-ti est le dieu de la foudre. Yu commandait au tonnerre. C'est grâce au tonnerre qu'il fit arriver à la plénitude la Vertu de sa race. Il avait d'abord, dans une joute dansée,

(1) *Mei-li*, 11.

vaincu des divinités ou des chefs (c'est tout un) apparentés à des *taureaux* et mugissant comme des *vents* (1). Houang-ti, de même, arriva au pouvoir après avoir « entraîné sa Vertu » dans une joute où il triompha de Chen-nong. Chen-nong nous est parfois montré présidant aux fêtes de la forge (et l'on raconte que sa fille périt brûlée — ou noyée). Mais il est d'abord le dieu des *vents embrasés,* le dieu des feux de défrichement. Il est le dieu des laboureurs. Houang-ti lutta contre Chen-nong; il lutta aussi contre Tch'e-yeou. Les historiens embrouillent le récit de ces joutes. A vrai dire, Tch'e-yeou et Chen-nong se distinguent peu. Tous deux portent le même nom de famille. Tous deux sont des hommes à tête de *taureau*. Seulement Tch'e-yeou n'est pas un dieu des labours. Il est le Maître de la Guerre, l'inventeur des armes. Ses os sont des concrétions métalliques. Il a une tête de cuivre et un front de fer : de même est fait de cuivre et se termine en fer l'un des instruments dont se servaient les anciens fondeurs. Tch'e-yeou qui a inventé la fonte des métaux, mange du minerai. Il est la forge, la forge divinisée — et pourtant la ressemblance est parfaite entre lui et le dieu des labours. Le rapprochement de ces faits suggère une hypothèse. Dans la masse des laboureurs se recrutèrent des confréries de techniciens, détenteurs de savoirs magiques et maîtres du secret des premières puissances (2).

L'existence de confréries rivales suppose un milieu dont l'organisation n'est plus fondée sur la simple bipartition. Or, d'après les conceptions chinoises les plus anciennes que l'on connaisse, l'Univers (l'Univers ne se distingue pas de la société) est formé de secteurs dont les Vertus s'opposent et alternent. Ces Vertus sont réalisées sous l'aspect de *Vents.* Les Huit Vents correspondent non seulement à des départements du monde humain et naturel, mais encore à des pou-

(1) *Po wou tche*, 2; XVII, t. I, 79; LV, 343 et suiv.
(2) LV, 351,354, 492, 504.

voirs magiques. Toutes choses sont réparties dans le domaine des *Huit Vents*, mais ceux-ci président ensemble à la musique et à la danse. La danse et la musique ont pour fonction d'aménager le monde et de dompter la nature au profit des hommes. Dans la plupart des drames mythiques où est commémorée la légende d'une fondation de pouvoir, on voit figurer, sous les traits d'Ancêtres dynastiques ou de Bêtes héraldiques, des êtres qui commandent à un secteur du monde et qui, dans de nombreux cas, apparaissent sous l'aspect de Vents. On est donc en droit de supposer qu'à l'organisation bipartite de la société s'est substituée, ou plutôt superposée, une division en groupes orientés, chacun étant préposé à un département de l'Univers et tous travaillant de concert — en dansant, en joutant, en rivalisant de prestige — à l'entretien d'un ordre unique. De ces rivalités et de ces joutes est sortie une ordonnance nouvelle de la société, ordonnance hiérarchique et fondée sur le prestige.

Voici par exemple comment Houang-ti a conquis le pouvoir. Il ne l'obtint qu'après avoir vaincu Tch'e-yeou, le grand rebelle. Tous deux s'affrontèrent dans une joute où chacun avait deux acolytes. Tch'e-yeou avait requis le Comte du Vent et le Maître de la Pluie. Pour Houang-ti combattaient la Sécheresse et le Dragon pluvieux (Dragon Ying). Le Dragon Ying rassembla les Eaux. Tch'e-yeou suscita la Pluie et le Brouillard. Parti de la rivière du Bélier, il monta jusqu'aux Neuf Marécages et attaqua K'ong-sang. K'ong-sang est le Mûrier creux où le Soleil se lève et c'est de lui que partit Houang-ti pour s'élever à la place souveraine (qui est celle du soleil en son midi). Tch'e-yeou avait sur les tempes des cheveux croisés en forme de lance. Personne n'osait lui résister quand, *avec sa tête cornue*, il se jetait en avant. Mais, *soufflant dans une corne*, Houang-ti fit entendre le son du dragon et sortit vainqueur de la joute. [La joute à la corne est, même aux temps classiques, une ordalie ; le

vaincu mérite la mort.] Le Dragon Ying coupa la tête de Tch'e-yeou. [Aux temps féodaux, la tête coupée du vaincu était plantée sur un drapeau.] Houang-ti s'empara du drapeau de son rival. Sur ce drapeau était l'effigie de Tch'e-yeou. Dès lors, Houang-ti régna en paix, car cette effigie terrorisait les *Huit Régions* (1).

Ce mythe n'est apparemment que l'affabulation d'un drame représentant une lutte de confréries qui rivalisaient à l'aide de danses religieuses et de passes magiques. On connaît en effet la danse de Tch'e-yeou. Les danseurs, qui s'opposaient par deux et par trois, portaient sur la tête des cornes de bœuf et luttaient à la corne. Tch'e-yeou, d'ailleurs, n'est pas seulement le nom d'une danse et le nom d'un drapeau : c'est le nom d'une confrérie. Tch'e-yeou n'était pas un : il était 72 (8×9) ou 81 (9×9) frères. Il était prince des Neuf Li et les quatre-vingt-un frères représentaient les Neuf Provinces mythiques de la Chine. Il avait huit doigts, huit orteils et effrayait les Huit Régions. [Les Vents sont Huit. Tch'e-yeou est le dieu d'un orient et il est un dieu des vents.] C'était donc un secteur du monde ainsi qu'un cinquième des jours $\left(\frac{360}{5} = 72\right)$ que figuraient les 72 frères. 72 est, du reste, le nombre caractéristique des confréries (2).

Dans les rivalités de confréries qui aboutirent à une organisation hiérarchisée de la société, le rôle dominant appartint aux confréries qui étaient les maîtresses des arts du feu. Leurs emblèmes, en effet, sont devenus des emblèmes royaux. Le dragon fut sans doute l'un des blasons de la dynastie Hia. Or les chaudrons dynastiques sont gardés par les dragons. De même les épées royales sont des épées-dragons : elle s'évanouissent dans les rivières et y luisent comme des éclairs ou bien, lorsqu'on s'en sert dans les joutes, elles font

(1) *Chan hai king*, 17 ; LV, 353. — (2) LV, 357.

monter au ciel des dragons parmi des éclats terribles de tonnerre. D'ailleurs, une personnification de la forge s'appelle le Dragon-flambeau. — Ce Dragon-flambeau, qui porte encore le nom de Tambour et qui naquit du Mont de la Cloche, est aussi un hibou. Le hibou fut l'emblème des Yin, seconde dynastie royale. Le hibou est l'animal des solstices, des jours privilégiés où l'on fabrique les épées et les miroirs magiques. Il est tout ensemble le génie de la forge et l'oiseau de la foudre. Il est encore le double symbolique de Houang-ti, grand fondeur, dieu du Tonnerre et premier Souverain (auquel toutes les lignées royales se rattachent), car Houang-ti (le *Souverain jaune*) naquit d'un éclair sur un mont dont l'animal sacré était un hibou que l'on appelait l'*Oiseau jaune*. L'Oiseau jaune figurait sur les étendards royaux (1). — De même, l'*Oiseau rouge* blasonnait le drapeau des princes de la troisième dynastie, celle des Tcheou. L'Oiseau rouge est un corbeau. Il apparaît aux Tcheou avant un triomphe ou quand un saint va naître dans leur race. Une branche de la famille Tcheou s'appelle : les Corbeaux rouges. Comme le hibou, le corbeau rouge était un animal du Feu, mais, corbeau à trois pattes, il était l'oiseau du Soleil plutôt que l'oiseau de la Foudre (2). — L'autorité souveraine, a pour fondement la possession de talismans et d'emblèmes hérités des forgerons mythiques. A l'aide de ces emblèmes et de ces talismans, les rois, maîtres du Soleil et de la Foudre, peuvent régenter la nature. Tout le prestige que donnèrent aux Maîtres du Feu les plus merveilleux des arts magiques s'est concentré dans la personne du souverain, Fils du Ciel.

La concentration de pouvoir qui fut l'aboutissement des rivalités de confréries, luttant blasons contre blasons, paraît avoir eu son point de départ dans les joutes qui occupaient les

(1) LV, 523, 536 ; 548, note 2. — (2) LV, 387 ; 548, note 2 ; 603.

réunions masculines de la morte-saison. Pendant les longues nuits de l'hiver, est, en effet, célébrée une fête royale. A son occasion le Chef subit une grande épreuve. Il y montre qu'il est digne de commander au Ciel (1).

Pour devenir Fils du Ciel, Yao, ce Souverain qui « apparaissait comme le Soleil », dut tirer des flèches contre le soleil. Il réussit ainsi à dompter son double céleste. Dès qu'il eut conquis l'emblème du soleil, il mérita de régner (2). Le tir à l'arc est une cérémonie inaugurale où l'on peut faire éclater sa vertu. Mais un Chef indigne voit l'épreuve se tourner contre lui. Par suite d'une action réflexe qui punit le magicien incapable, les flèches tirées vers le ciel retombent sous forme d'éclairs. Le tireur périt foudroyé, car, sans posséder les qualifications requises, il a tenté de réveiller et de capter les énergies du Feu. Tel fut le cas de Wou-yi, roi sans Vertu. Wou-yi tira contre le Ciel ou plutôt contre une outre pleine de sang qu'il appelait le Ciel. Faite en peau de bœuf, elle avait la forme d'un hibou. Le roi tira après avoir, au jeu d'échecs, obtenu *le coup du hibou* qui permettait d'essayer sa chance. Wou-yi appartenait à la famille des Yin, qui possédait l'emblème du hibou et où l'on portait ce nom : *Outre*. Mais, dégénéré, il n'avait pas en lui la vertu qui permet de mériter son blason et de rester le maître de son double mythique. Il en était tout autrement de Houang-ti. Houang-ti (le Souverain jaune) était capable de s'emparer des hiboux (Oiseaux jaunes). Sur eux un vrai souverain doit pouvoir tirer en utilisant des flèches serpentantes. Celles-ci, comme les éclairs, portent du feu. Houang-ti, qui se nourrissait de hiboux, savait s'identifier parfaitement à son emblème. A force de sacrements, toute la vertu des feux célestes s'incor-

(1) Dans tout le passage qui suit, j'utilise des faits que je compte étudier en détail dans un ouvrage en préparation (*Le Roi boit*), où je me propose d'analyser les antécédents de l'idée de Majesté.

(2) *Houai-nan tseu*, 13; LV, 377.

pora en lui. Il put donc s'élever au ciel dans un orage d'apothéose.

Houang-ti était Foudre. Il était aussi, sous l'appellation de Ti-hong, identifié à une Outre céleste. L'outre Ti-hong est oiseau en même temps que sac de peau et tambour. Il existe de même un hibou (son nom est celui du tambour de nuit) qui est un sac et sur lequel la foudre et les flèches rebondissent. Et il existe, enfin, un tambour qui est un hibou : produisant le vent dès qu'il respire, tout rouge et les yeux fixes, il figure une forge et sa soufflerie. Rouge, elle aussi, comme du minerai en fusion, et tout en haut du Mont du Ciel, riche en cuivre, l'Outre céleste a nom : Chaos (*Houen-touen*). Le Chaos meurt quand les Eclairs, sept fois, le percent. Mais cette mort n'est qu'une seconde naissance. C'est une initiation. En effet, tout homme a sept ouvertures au visage. Mais seul, un honnête homme (entendez : un homme bien né) en a sept au cœur. Houen-touen, l'Outre-Chaos, quand on le personnifiait, était représenté comme un brouillon stupide. Il n'avait point d'ouverture : il n'avait « ni visage, ni yeux », c'est-à-dire qu'il lui manquait la *face*, la respectabilité. Dans un drame mythique où on le voit figurer, il est, à la fin, rénové par un supplice. A titre d'Outre céleste, il participe à une danse et on le montre, ailleurs, offrant un festin. Il l'offre précisément aux Eclairs et, si ceux-ci le percent sept fois, ce n'est point méchamment et pour le tuer : ils entendent le payer de son bon accueil.

Le thème du tir contre le Ciel et le mythe de l'Outre que les Eclairs façonnent conservent apparemment le souvenir des rites d'initiation et des épreuves par lesquels, en maniant dangereusement le feu, on acquérait la maîtrise dans une confrérie de forgerons. Ces mêmes épreuves étaient imposées à un Roi, Fils du Ciel. Celui-ci doit savoir aménager et façonner le monde à la manière d'un démiurge. Il doit surtout, aux moments convenables, restaurer, dans toute leur gloire, les

Feux célestes et, du même coup, s'emparer de leurs vertus (1).

Or, du moins quand il figure dans la légende de Cheou-sin, le plus funeste des rois de perdition, le tir contre le Ciel représenté par une outre apparaît lié à une fête hivernale qu'on appelle la *beuverie de la longue nuit*. Les Eclairs percent sept ouvertures à l'Outre-Chaos. Cheou-sin (célèbre pour avoir voulu vérifier, en éventrant Pi-kan, son oncle, que le cœur d'un sage avait sept ouvertures) tira sur une outre remplie de sang. Il s'était préparé à ce tir en tuant des hommes et des animaux domestiques « des six espèces ». Les six premiers jours de l'année étaient consacrés aux six animaux domestiques. Le septième l'était à l'homme. Cheou-sin est dit avoir continué sa beuverie pendant sept jours et sept nuits. Un auteur rapporte que Cheou-sin faisait durer cent vingt jours la beuverie de la longue nuit, mais c'est là, dit-il, une exagération. Admettons qu'on a simplement décuplé la prouesse. Les douze derniers jours de l'année formaient une période religieuse, et même aux temps classiques, l'année se clôturait par une danse des Douze Animaux, lesquels passaient pour représenter les douze mois. Que la beuverie hivernale ait rempli sept ou douze jours, il est visible qu'elle occupait une période de marge placée entre deux années successives. L'année religieuse des Chinois comprend trois cent soixante jours et douze mois lunaires. Si ces lunaisons furent d'abord, comme il le semble, comptées toutes à vingt-neuf jours, il restait à la fin de l'année une période de douze jours que l'on pouvait consacrer aux Douze Animaux. Si les mois lunaires, alternativement grands et petits, duraient les uns trente et les autres vingt-neuf jours, il restait, pour parfaire l'an, six jours que l'on pouvait dédier aux six animaux domestiques. Le septième jour, le jour de l'homme, ouvrait l'année. Il devait être celui d'un sacrifice suprême. Justement, les festins cannibaliques de Cheou-sin sont

(1) LV, 536 et suiv., 528 et suiv., 543, 544, notes 2 et 3.

restés fameux. Du reste, le sang dont était remplie l'outre figurant le Ciel était assurément celui du personnage qui, jouant aux échecs avant le tir, avait, contre le Roi, tenu le jeu du Ciel.

La beuverie des sept ou des douze nuits (qui a des équivalents dans le folklore européen comme dans les usages védiques) se rattache à de vieilles coutumes des paysans chinois. Eux aussi, pendant les longues nuits d'hiver, buvaient sans repos. Eux aussi tentaient alors la chance au jeu d'échecs. Ils jouaient encore au jeu du goulot, ce jeu où l'on utilise des flèches courbes et dites serpentantes comme celles que le Roi tirait sur le Soleil ou le Hibou. Il s'agissait de faire entrer ces flèches dans l'ouverture d'une jarre. Précisément, les Chinois se représentaient le Ciel sous l'aspect d'une jarre fendue, les éclairs s'échappant par la fente. Comme les jarres, les outres en peau de bœuf qui ont la forme d'un hibou et qui figurent le Ciel quand on les remplit de sang, servaient encore à contenir du vin. Les paysans conservaient aussi le vin dans des jarres, et les nobles dans des cloches de bronze. Les uns et les autres accompagnaient leurs beuveries en jouant du tambour sur les jarres ou les cloches. Ils produisaient alors le bruit du tonnerre, si bien que, nous dit-on, les faisanes, dans la nuit, se mettaient aussitôt à chanter. Ainsi était réveillée l'énergie du Tonnerre, du Feu, du principe mâle (*Yang*). Le Tonnerre en hiver n'a plus la force de se faire entendre ; le Soleil arrive à peine à se montrer. Les Chinois croyaient que le *Yang*, principe mâle, était, pendant la saison froide, circonvenu et emprisonné par les forces adverses du *Yin*. N'est-ce point l'époque où, réduits à l'inaction, les laboureurs font retraite dans la maison commune, au sein du village qui appartient aux femmes ? Pendant cette retraite, ils concentrent leurs énergies et peuvent enfin aider à la restauration des forces mâles de la nature. Leurs fêtes hivernales se terminaient donc par une orgie où hommes et femmes, formant des bandes opposées, se combattaient et

luttaient en s'arrachant leurs vêtements. Cette joute avait lieu dans la nuit, flambeaux éteints. De même, dans la fête royale, hommes et femmes se poursuivaient, tout nus. En chantant un chant où il était question de la mort du soleil, on dansait alors des rondes [La fin d'une éclipse des forces solaires est symbolisée (on le sait par ailleurs) par la danse d'un garçon tout nu qui tournoie sur lui-même]. A la fin de la cérémonie, les flambeaux étaient rallumés. La joute dansée opposant hommes et femmes (dans la fête royale, l'orgie sexuelle paraît s'accompagner du meurtre rituel de la reine, laquelle est ensuite mangée communiellement) avait procuré une victoire et un rajeunissement des principes mâles du Feu. Aussitôt, dès que l'aube s'allumait, on élevait en l'air les flambeaux. On faisait aussi apparaître un tout jeune garçon dont le corps était rouge-sang et que l'on montrait tout nu. Ce petit enfant figurait le Soleil nouveau-né. On l'appelait le dieu du Ciel. Dans les légendes des Rois de perdition, l'entrée de l'enfant rouge symbolise l'arrivée d'un Chef neuf remplaçant au pouvoir le vieux Chef qui n'a point su rénover sa vertu défaillante. En effet, les ripailles et les beuveries hivernales servaient à rénover les forces vitales des vieillards. Les fêtes de la maison commune consistaient surtout en une orgie de boisson. On goûtait alors le vin nouveau, fabriqué en hiver et contenu dans des outres, des jarres ou des cloches. Cette orgie se terminait par des vivats et des souhaits de vie sans fin : Dix mille années! Elle accompagnait le jeu du goulot et était complétée par des joutes de jactance. On avait accumulé les victuailles en monceaux plus hauts qu'une colline ! Aucune rivière n'aurait pu apporter autant de boisson ! Cheou-sin, quand il célèbre la fête hivernale, dresse une montagne de nourriture. Il creuse un étang qu'il remplit de vin. Sur un pareil gouffre de boisson on peut, nous dit-on, faire tournoyer des bateaux. On peut faire une course de chars sur l'amas de mangeailles. Dans ces frairies, tous les assistants

sont tenus de boire à satiété en lapant le vin, vautrés à la façon des bœufs. Le roi qui, par différentes ordalies, doit manifester sa capacité, doit la prouver surtout en s'emplissant comme une outre. Dès lors, revêtant une cuirasse en peau de bœuf, il peut tirer sur l'Outre en peau de bœuf. Il peut, merveilleux baptême qui équivaut à une renaissance, faire pleuvoir sur lui le sang du Ciel. Quand il réussit son tir inaugural, les vassaux proclament sa gloire : « Il a vaincu le Ciel ! Nul ne le surpasse en talent ! » Et les vivats et les souhaits : « Dix mille années ! Dix mille années ! » éclatent à la ronde et se répercutent au loin — sitôt que le Roi boit.

La fête royale de la longue nuit apparaît comme un développement des fêtes de la maison commune. Elle est riche en rites dramatiques, sinon horribles, car elle marque le point culminant d'une liturgie hivernale où, à l'aide de joutes, d'épreuves, de sacrifices et de sacrements, se classent les mérites et se fonde la hiérarchie. Certaines de ces joutes et de ces ordalies sont curieuses. Il y avait une épreuve de la balançoire qui servait à peser les talents et une épreuve du mât de cocagne dont les victimes étaient consumées dans le feu d'un bûcher. Cheou-sin, souverain néfaste, qui forçait ces sujets à boire à la manière des bœufs (et de Nabuchodonosor), mourut sur un bûcher (comme Sardanapale). En bon forgeron, il savait étirer le fer dans ses mains puissantes et (fort comme Samson) il pouvait soutenir le linteau d'une porte et en remplacer la colonne. Il fondit et sculpta de hautes colonnes pour l'épreuve de la balançoire ou celle de l'ascension. Il bâtit aussi une tour qui (à la façon de Babel) voulait arriver jusqu'aux cieux. C'est au sommet d'une tour pareille que devait être suspendue l'outre sanglante qui figurait le Ciel et sur laquelle (tout comme Nemrod) Cheou-sin tira. On a déjà vu que l'Outre céleste est un tambour. Or, dans le voisinage de la Chine se trouvait un peuple qui, chaque année, sacrifiait un homme en l'appelant le « Seigneur céleste ». A l'occasion de ces fêtes, il était

d'usage de suspendre un tambour au sommet d'un poteau de bois dressé en terre (*kien-mou*). De leur côté, les Chinois connaissaient un arbre divin qui s'appelait *Kien-mou* (le bois dressé). Cet arbre s'élève tout juste au centre du monde et marque le plein midi, moment où tout ce qui est parfaitement droit ne fait point d'ombre. L'arbre *Kien-mou* est un gnomon. Il est aussi un mât de cocagne. Par lui s'élève aux cieux le Souverain, c'est-à-dire le Soleil. Aussi est-il droit comme une colonne, mais, à son pied et à son faîte il y a neuf racines et neuf rameaux : ceci signifie, je suppose, qu'il touche en haut aux Neuvièmes Cieux et en bas aux Neuvièmes Sources. Les Neuvièmes Sources sont les Sources souterraines, les Sources Jaunes, la demeure des morts, le Grand Abîme. C'est dans le Grand Abîme que l'on est plongé lorsqu'on se rend ivre-mort dans une beuverie de longue nuit. Cette beuverie se fait dans un palais souterrain. Le Soleil ne s'élève aux cieux qu'après être sorti du Grand Abîme. Le Yang, que le Yin emprisonne pendant l'hiver, fait retraite dans les Neuvièmes Sources. Avant d'apparaître au matin de l'année comme un Soleil levant et victorieux, le Chef doit lui aussi se soumettre à une retraite. Il est emprisonné dans une chambre souterraine profonde à l'égal des Neuvièmes Sources. Après quoi il peut s'élever jusqu'aux Neuvièmes Cieux dans une ascension triomphale. Destinées à l'épreuve de l'ascension, la haute tour de Cheou-sin ou sa colonne sculptée marquent la place où le Chef peut procéder à son apothéose. Elles marquent la capitale qui prétend être le centre du monde.

Des fêtes de la maison des hommes et des joutes de confréries est sorti le pouvoir du Chef. Celui-ci est un fondateur de villes et un chef de guerre. Tch'e-yeou, le forgeron qui inventa les armes, est le chef d'une confrérie dansante et il est une divinité de la guerre. Houang-ti, son rival heureux, autre forgeron, est lui aussi un dieu des armées. Tous deux,

quand ils joutent ensemble, joutent trois contre trois. Le nombre trois est à la base de l'organisation militaire comme de l'organisation urbaine, car la ville ne se distingue guère d'un camp. Elle est formée par la résidence seigneuriale qu'entourent, à droite et à gauche, les maisons des vassaux. L'armée comprend normalement trois légions, la légion centrale étant celle du prince et formée par ses proches. Seule l'armée royale comprend six légions. Dans la cérémonie du tir à l'arc, qui est peut-être le plus important des rites féodaux, le tir est inauguré par deux bandes d'archers qui luttent ensemble, trois contre trois. Trois, d'après les traditions chinoises, est le nombre ancien des danseurs (qui, par la suite, formèrent des bandes de huit). L'esprit de rivalité qui animait les confréries maculines et qui, pendant la saison d'hiver, les opposait en des joutes dansantes est à l'origine du progrès institutionnel grâce auquel, de l'ancienne organisation *dualiste* et segmentaire, sortit, avec la hiérarchie, l'organisation *tribale* qui caractérise les cités féodales (1).

(1) LV, 617.

CHAPITRE V

LES DYNASTIES AGNATIQUES

Quand les rivalités entre confréries riches de secrets techniques et de prestiges neufs prennent le pas sur les joutes villageoises qui opposent les sexes concurrents, des autorités masculines se créent et, entre elles, s'ébauche une hiérarchie mouvante. Mais le principe d'alternance qui préside aux joutes saisonnières ne perd point tout aussitôt sa force ; et, avec lui, le dualisme maintient ses droits — même quand l'ordre social n'est plus fondé sur la simple bipartition, même quand la société tend à prendre l'organisation tribute favorable à la concentration des pouvoirs. Aussi l'autorité gagnée par les chefs masculins arrive-t-elle difficilement à devenir la propriété d'une lignée de princes se transmettant, de père en fils, le droit de régenter, eux tout seuls et leur vie durant, l'ensemble des forces qui constituent le monde des hommes et des choses.

Les héros mythiques que l'histoire présente comme les premiers souverains de la Chine sont des rassembleurs de peuple, puissants par le savoir. Chouen était laboureur, pêcheur, potier et, « au bout d un an, dans l'endroit où il résidait, se formait un village, un bourg au bout de deux ans, au bout de trois ans une ville » (1). Quels qu'aient été leur sagesse et leur renom, ni Chouen ni Yao, son prédécesseur, ne transmirent leur autorité à leurs fils. Ils ne la conservèrent même pas jusqu'à la fin de leur vie. Il vint pour tous deux un temps où ils durent

(1) *SMT*, I, 74.

s'effacer devant le prestige ascendant d'un Sage dont le génie s'adaptait mieux aux jours nouveaux. Les *Annales* ont conservé le souvenir de quelques-uns des prodiges qui invitaient un Chef à prendre sa retraite et à *céder le pouvoir* (*jang*) (1). Le *Chou king* laisse vaguement entrevoir l'aspect des palabres où l'on cherchait à prendre le pas en faisant mine de le céder (*jang*) (2). A entendre les historiens qui les font parler, les concurrents ne pensaient qu'à faire étalage de la vertu civique la plus pure. En réalité, les duels d'éloquence mettaient aux prises des génies opposés et faits pour alterner. Yao le Souverain savait régler la marche des Soleils. Il eut à lutter contre Kong-kong qui savait soulever les Eaux et les mena à l'attaque de K'ong-sang, le Mûrier creux, ce mât où grimpent les Soleils ; il ébrécha aussi, d'un coup de corne, le mont Pou-tcheou, qui est le pilier du Ciel, si bien que tous les astres durent s'acheminer vers le couchant. Kong-kong, qui disputa à Yao le rang de Souverain, ne réussit qu'à périr noyé au fond d'un gouffre (3). Possédés par les génies de l'Eau ou du Feu, pénétrés de Yin ou de Yang, animés par l'esprit de la Terre ou par l'esprit du Ciel, droitiers ou gauchers, gros ou longs, larges de ventre ou puissants de dos, tenant solidement à la terre par leurs vastes pieds ou tendant vers le ciel leur tête toute ronde, les candidats obtiennent le pouvoir uniquement lorsque leur essence répond aux besoins alternatifs de la Nature et que leur corps peut servir de mesure-étalon à l'ordre qui, pour l'instant, s'impose (4). On peut présumer qu'il fut un temps où, représentants de groupes opposés et de génies adverses, les Chefs alternaient au pouvoir avec les saisons. Les légendes de la tradition chinoise nous renseignent seulement sur l'époque où l'autorité appartenait à un couple de chefs dont l'un, le Souverain, avait le pas sur l'autre, le Ministre. Le Souverain possédait la Vertu du Ciel, le Ministre la Vertu de la

(1) *Annales sur bambou*, 2. — (2) *Chou king*, *in SMT*, I, 150 et suiv.
(3) *Houai-nan tseu*, 1 ; LV, 359. — (4) *Tchouen ts'ieou fan lou*, 7.

Terre (1). Ils collaboraient — passant, peut-être, à tour de rôle au premier plan, commandant, chacun, dans les lieux et les temps appropriés à son génie. Ils rivalisaient aussi. De même que, dans la Nature, à dates fixes, le Yin et le Yang se succèdent à l'ouvrage, de même la Vertu de la Terre était, chez le Ministre parvenu à un certain âge, remplacée par la Vertu du Ciel — du moins s'il sortait victorieux de certaines épreuves, telles que, par exemple, l'exposition dans la brousse ou le mariage avec les filles du Souverain (2). Il savait, en ce cas, obliger ce dernier à lui *céder le pouvoir* (*jang*), puis il le chassait hors de sa ville (*jang*). Dès qu'il n'y eut plus en Yao qu'une Vertu vieillissante, Chouen, son Ministre et son gendre, s'empressant de le reléguer (3), célébra son ascension au rang de Souverain en offrant un sacrifice au Ciel. Tan-tchou, le fils aîné de Yao, figura, dit-on, — et sans doute pour servir de victime, car on sait par ailleurs que Tan-tchou fut banni ou mis à mort — à ce sacrifice inaugural qui se fit dans la banlieue de la capitale (4).

Chouen, d'après une autre tradition, inaugura son pouvoir en ouvrant toutes grandes les quatre portes cardinales de sa ville carrée. A cette occasion, il bannit aux quatre pôles du monde quatre personnages infestés d'une vertu périmée et maléficiente. Ces quatre monstres se distribuent (car l'organisation tribute de la société est toujours dominée par le dualisme) en deux bandes de trois (on dansait jadis par bandes de trois). L'un des monstres bannis, en effet, a pour nom Trois-Miao (San-miao). Trois-Miao, qui était un être ailé, fut relégué à l'Extrême-Occident, sur la Montagne de la Plume où les oiseaux vont, chaque année, renouveler leur plumage. Sur ce mont qui a trois pics, résident trois oiseaux ou, aussi bien, un hibou à tête unique mais à corps triple. Trois-Miao est, du reste, identique à la chaudière Glouton, laquelle est un trépied (5).

(1) LV, 272. — (2) LV, 273 et suiv. — (3) *SMT*, II, 70, note 1; LV, 293.
(4) LV, 413, 427. — (5) LV, 242 et suiv.

Face à Trois-Miao, un et triple, les autres monstres forment un trio de complices. Le principal personnage de la bande est Kouen, père de Yu le Grand. Il fut banni, à l'Extrême-Orient, sur une Montagne de la Plume où apparaissaient des faisans danseurs. C'est là, dit-on, qu'il se transforma en tortue à trois pattes. D'autres prétendent qu'il fut changé en ours : son fils, plus tard, sut danser la danse de l'ours. La tradition la plus constante veut que Kouen ait, par ordre de Chouen, été dépecé, ce qui ne l'empêcha aucunement de devenir, sous forme animale, le génie du Mont ou du Gouffre de la Plume (1). Ainsi Chouen ne put régner qu'après avoir exécuté Kouen et dompte Trois-Miao, cet être ailé qui, paraît-il, était coupable d'avoir mis le désordre dans le calendrier. Mais, quand, bouclier et lance en mains, Chouen eut dansé une danse de la plume, il put, tout aussitôt, renouveler le Temps (2). Dans les cours féodales, il fallait, pour inaugurer l'année nouvelle, faire danser, non pas le prince, mais un exorciste. Ce figurant, portant un masque à yeux quadruples et entouré de quatre acolytes nommés « les fous », dansait, bouclier et lance en mains, revêtu d'une peau d'ours. On achevait la cérémonie en écartelant des victimes aux quatre portes cardinales de la ville carrée (3). A l'époque de Confucius, les Chinois pensaient encore que pour établir le prestige d'un chef tout en dissipant un ordre vieilli du Temps, il convenait de sacrifier un homme et de jeter ses membres aux quatre portes : la victime était un danseur, mais un danseur substitué à un chef (4). Les rites qui servent à expulser la vieille année et à installer l'an neuf portent le nom de *jang*. *Jang* veut dire bannir ; le même mot signifie aussi céder, mais céder pour avoir. Il n'existe guère de souverain chinois qui, au moment de prendre le pouvoir, n'ait fait mine de désirer le céder. Le personnage sur lequel il semble alors vouloir se décharger des devoirs qui incombent à un chef. s'en

(1) LV, 245 et suiv., 265 et suiv. — (2) LV. 243, 269.
(3) LV, 299 et suiv. — (4) LV, 213 et suiv.

va, tout de suite, se suicider, le plus souvent en se jetant dans un gouffre dont il devient le génie (1). L'installation de l'année nouvelle et l'intronisation d'un chef neuf se faisaient à l'aide de rites qui ne devaient guère différer au temps où, pour régenter le monde et les saisons, Souverain et Ministre se partageaient les Vertus du Ciel et de la Terre. Ministre se dit : Trois-Ducs. La cérémonie de l'avènement comprenait apparemment une joute dansée (trois face à trois) opposant deux chefs que, formant le carré, encadraient leurs seconds (2). Le chef de la danse vaincue payait sa défaite par sa mort, ou par son expulsion hors de la ville, ou bien encore son fils aîné (tel fut le sort de Tan-tchou) était sacrifié dans la banlieue.

Kouen, qui, dépecé et mué en ours, devint le génie du Gouffre de la Plume, avait d'abord reçu de Chouen la charge de régler les Eaux. Il se perdit par une ambition déplacée. Il voulut se faire *céder le pouvoir* par son Souverain. Il prétendait posséder la Vertu de la Terre qui habilite à être Ministre, puis à prendre rang de Souverain si l'on obtient, par la suite, la Vertu du Ciel. Il ne lui servit à rien de proclamer ses titres au cours d'une palabre, ni de danser, en pleine campagne, follement, tel l'exorciste à la peau d'ours. Sa défaite fait voir qu'il n'était qualifié ni pour être Ministre, ni pour succéder. Kouen, en effet, qui fut le père d'un Souverain, était aussi (comme Tan-tchou) le fils aîné d'un Souverain (3). Il appartenait à une génération exclue du pouvoir. Il devait être sacrifié. C'est à son fils, Yu le Grand, que revenait le droit d'être le Ministre et le successeur de Chouen. Les légendes chinoises — c'est là une donnée importante — conservent donc le souvenir d'un temps où le pouvoir se transmettait de grand-père à petit-fils, en sautant, *dans la ligne agnatique*, une génération.

Ce système est caractéristique d'un droit de transition et

(1) LV, 294.

(2) Voir, plus haut, la joute de Houang-ti contre son ministre Tch'e-yeou.

(3) *Mei-ti*, 3 ; LV, 273.

marque le moment où le principe de la filiation par les femmes fléchit devant le principe inverse. Dans une société où les parenté est du type classificatoire et où les mariages, unissant un couple de familles exogames, se font nécessairement entre cousins issus de frères et de sœurs (cousins croisés) — telle était l'organisation chinoise, — le grand-père agnatique et son petit-fils (se reporter au schéma ci-contre) portent le même nom, *même aux temps où celui-ci se transmet en ligne utérine*. En effet, le grand-père agnatique (1) est, en même temps, un grand-oncle maternel : le petit-fils hérite de lui en tant qu'il est son petit-neveu utérin. Mais si le grand-père et le petit-fils agnatiques appartiennent déjà au même groupe, le père et le fils appartiennent à des groupes opposés. Précisément, les traditions chinoises révèlent une opposition éclatante entre les pères et les fils. Un père et un fils sont pourvus de génies antithétiques, et quand l'un est un Saint digne de régenter l'Empire, l'autre est un Monstre qui mérite d'être banni. Mais quand le fils est banni et en attendant que le petit-fils (en qui doivent reparaître toutes les vertus du grand-père) recueille l'héritage, qui donc en rece-

(1) Soit trois générations dans un couple de familles exogames qui, à chaque génération, s'unissent par mariage (mariage de cousins croisés). — Les majuscules figurent les femmes. Les hommes sont figurés par des minuscules. L'indice marque la génération. La flèche réunit un époux et une épouse.

$$a^1 \; A^1 \longleftrightarrow b^1 \; B^1$$
$$A^2 \; a^2 \longleftrightarrow B^2 \; b^2$$
$$a^3 \; A^3 \longleftrightarrow b^3 \; B^3$$

[LE NOM SE TRANSMET PAR LES FEMMES.]

Je suis b^3. Ma mère, qui m'a transmis son nom, est B^2, épouse de a^2. a^2, qui est mon père, porte un autre nom de famille que moi.

Mon père (a^2) a pour mère A^1, épouse de b^1, qui est le père de mon père. b^1, mon grand-père agnatique, porte le même nom de famille que moi.

Mon grand-père agnatique (b^1), frère de B^1, a pour neveu utérin b^2 (fils de B^1). b^2, frère de B^2, ma mère, est mon oncle maternel à moi (b^3). Je suis à la fois le petit-fils en ligne agnatique de b^1 et son petit-neveu en ligne utérine. b^1 est mon grand-père agnatique en même temps que mon grand-oncle maternel.

vra le dépôt ? Dans le système utérin, la transmission se fait d'oncle maternel à neveu utérin. Or (le mariage se faisant entre cousins issus de frères et de sœurs) le père de la femme ne peut être que le frère de la mère et tout homme a pour gendre le fils de sa sœur. [En effet (1), un même mot désigne l'oncle maternel et le beau-père (*kieou*) ; inversement, un homme appelle du même nom (*cheng*) son neveu utérin et son gendre.] Tout homme donc, en droit utérin, a pour continuateur le fils de sa sœur, mais quand l'héritage va de l'oncle maternel au neveu [redacted], *tout se passe comme si* l'héritage était transmis de beau-père à gendre. Ainsi, tant que la filiation est établie en ligne féminine, le fils, qui est d'un groupe opposé au père, ne pouvant être son continuateur, c'est au gendre qu'échoit ce rôle, parce qu'il est un neveu, fils de la sœur.

Dans un système fondé sur la descendance masculine (mais où les mariages continuent de se faire entre cousins issus de frères et de sœurs) le gendre est aussi un neveu utérin, mais il appartient à un autre groupe que son beau-père (dont il était, dans l'autre système, le continuateur, à l'exclusion du fils). Tant que le fils, par suite d'une survivance de sentiments hérités du régime utérin, continue de paraître doué d'un génie contraire à celui du père, tant qu'on ne se décide pas encore à voir en lui un continuateur possible, et qu'on prétend l'éliminer, c'est à son beau-frère, le gendre (jadis pleinement qualifié

(1) Soit trois générations dans un couple de familles. Mêmes symbolismes que dans le schéma précédent.

A^1 a^1 ⟷ B^1 b^1
A^2 a^2 ⟷ B^2 b^2
A^3 a^3 ⟷ B^3 b^3

[LE NOM SE TRANSMET PAR LES FEMMES.]

Je suis a^2, fils de A^1 ; je suis le mari de B^2, fille de B^1, et B^1 est l'épouse de a^1; a^1 qui est le père de (B^2) ma femme, est aussi le frère de ma mère (A^1).

Je suis a^2, mari de B^2, mère de B^3, et B^3 est l'épouse de a^3. a^3 (fils de ma sœur A^2), qui est mon neveu utérin, est aussi le mari de (B^3) ma fille.

pour recevoir l'héritage), que l'on remettra celui-ci en dépôt, car, neveu utérin de celui dont la succession s'ouvre, le gendre est encore l'oncle maternel de celui (le petit-fils agnatique) qui doit enfin la recueillir (1). Ainsi donc, quand le fils est banni, c'est le gendre qui doit succéder. Et, en effet, dans la seule succession chinoise des temps antiques qui nous soit narrée en détail, on voit que Tan-tchou, le fils aîné, fut banni et que Chouen, qui succéda, était le gendre de Yao.

Chouen, puisqu'il était le gendre de Yao, était qualifié non seulement à lui succéder, mais encore à être, d'abord, son ministre. En effet, si, dans le régime utérin, le beau-père et le gendre (oncle maternel et fils de la sœur) appartiennent au même groupe, ils appartiennent à des groupes opposés dès que le nom se transmet en ligne masculine. Or, le Souverain et le Ministre (Vertu du Ciel, Vertu de la Terre) doivent posséder des génies opposés. Ils forment un couple de génies rivaux et solidaires, de même que sont solidaires et rivales les familles accouplées par une tradition d'alliance matrimoniale. Ainsi le dualisme de l'organisation politique et le dualisme de l'organisation domestique sont étroitement apparentés. Mais, dans l'une et dans l'autre organisation, ce dualisme est en voie de

(1) Soit trois générations dans un couple de familles. Mêmes symbolismes que dans les schémas précédents. Les membres du groupe a A sont répétés afin de figurer le double mariage qui l'unit à chaque génération au groupe b B.

$$a^1\ A^1 \longleftrightarrow b^1\ B^1 \longleftrightarrow a^1\ A^1$$
$$a^2\ A^2 \longleftrightarrow b^2\ B^2 \longleftrightarrow a^2 A^2$$
$$a^3\ A^3 \longleftrightarrow b^3\ B^3 \longleftrightarrow a^3\ A^3$$

[LE NOM SE TRANSMET PAR LES HOMMES.]

Je suis b^3. Mon père est b^2 (du même groupe que moi) et mon grand-père agnatique est b^1 (comme dans le système utérin).

b^1 (mon grand-père agnatique, frère de B^1 qui est l'épouse de a^1 et la mère de a^2) est l'oncle maternel de a^2. b^1 a pour fille B^2 qui est l'épouse de a^2. Il a donc pour gendre son neveu utérin.

a^2 (neveu utérin et gendre de b^1, mon grand-père agnatique) est le frère de A^2, épouse de b^2 qui est mon père (à moi b^3). a^2 est aussi le père de A^3 qui est ma femme. Je suis le neveu utérin et le gendre de celui (a^2) qui est le neveu utérin et le gendre de mon grand-père.

disparaître : le souverain absorbe peu à peu les pouvoirs propres au ministre, tandis que le fils, d'abord sacrifié à un parent utérin, réussit à supplanter celui-ci.

Les traditions chinoises montrent qu'en effet la concentration du pouvoir entre les mains du chef résulte d'un progrès parallèle au développement du droit agnatique.

A l'époque de Yao et de Chouen (les deux Souverains dont parle le *Chou king*), le Ministre succède et expulse le fils. Tout se passe — puisque le ministre est un gendre — comme si deux groupes agnatiques (alliés à chaque génération par des mariages) devaient alternativement occuper le pouvoir. Mais dans l'histoire des fondateurs de dynastie royale, on voit que, le fils succède et que le ministre est sacrifié. Une même lignée agnatique se perpétue au pouvoir, formant une dynastie. Cette lignée possède l'autorité suprême. Elle ne possède pas toute l'autorité. Le roi ne peut régner qu'avec le concours d'un ministre. Celui-ci, tout d'abord, n'est point pris dans le groupe agnatique qui fournit la lignée royale. Il est pris dans un groupe adverse. Le groupe familial qui donne au souverain son épouse, lui donne aussi son ministre. T'ang le Victorieux, fondateur de la seconde dynastie royale, obtint de la famille de Sin la princesse qui fut sa femme, et, venu avec l'escorte de celle-ci, Yi Yin qui devait être son ministre. La succession se fit en ligne masculine, mais les descendants agnatiques de T'ang le Victorieux eurent pour ministres les fils de Yi Yin, ministre et beau-frère de T'ang. Il est admis que la fonction de Trois-Ducs (ministre) conférait la charge d'élever l'héritier présomptif. A qui ce rôle (étant données les règles de l'organisation ancienne) eût-il mieux convenu qu'à un oncle maternel? Yi Yin exerça donc la tutelle du successeur de T'ang. C'est dans la famille de sa mère que l'on va prendre le tuteur de celui qui, par droit agnatique, doit recueillir la succession. Des deux groupes qui jadis se doublaient et alternaient au pouvoir, l'un d'eux n'occupe plus

qu'une position subordonnée, et, malgré cela, quelque chose subsiste du principe de l'alternance. La ministre (qui se préparait jadis, en doublant le souverain, à revêtir, son tour venu, l'autorité souveraine) ne succède plus. Cependant, il reste chargé de la régence. Au terme de celle-ci, il cède, comme autrefois, le pouvoir au représentant de la ligne agnatique. Seulement le fils prend le pouvoir qu'on lui cède (*jang*) et c'est le ministre (tel fut le sort de Yi Yin) qui est banni (*jang*), sacrifié. Chef de la parenté maternelle, le ministre est tombé au rang de héraut de la dynastie agnatique (1).

Quand mourut le roi Wou, fondateur des Tcheou (troisième dynastie royale), il y eut (comme à la mort de T'ang) une régence, et le régent, cette fois encore, dut subir un bannissement. Mais, bien que le roi Wou ait eu pour principal ministre (ministre de la Guerre) son oncle utérin, ce ne fut ni celui-ci ni son fils qui fut le tuteur du roi Tch'eng, fils et successeur du roi Wou. La régence (l'histoire l'affirme) fut confiée à un oncle agnatique, le duc de Tcheou, frère cadet de Wou. Trop de traces restaient de l'opposition qui exista d'abord entre les agnats de deux générations successives, pour que l'on pût penser qu'un fils était *tout de suite* capable de succéder à son père. D'autre part, dans la famille comme dans la cité, les premiers honneurs avaient été confiés aux anciens. Chaque groupe avait pour doyen le représentant le plus âgé de la génération la plus ancienne. Même quand le principe agnatique fut adopté, la famille chinoise demeura une famille indivise. Elle fut soumise à une autorité (au sens fort du terme), elle commença à prendre la forme patriarcale seulement quand fut enfin reconnu le privilège de l'aînesse. De même que le fils avait eu à lutter contre les vieilles prérogatives de l'oncle maternel, de même le fils aîné dut ruiner les droits anciens des frères cadets de son père. Aussi voit-on

(1) LV, 417 et suiv.

l'oncle paternel cadet succéder à l'oncle maternel dans le rôle ingrat de Héraut dynastique. La pratique de la régence, résidu d'une ancienne obligation d'alternance entre deux pouvoirs qui se doublent, permet de respecter les vieux sentiments qui, faisant du père et du fils deux rivaux, rendent nécessaire un interrègne. Le rite de la cession (*jang*) par lequel le pouvoir est remis en dépôt à un tiers rend possible la transmission de l'autorité (1).

Un dernier pas reste à franchir, qui est la suppression de l'interrègne. Il est franchi lorsque, sans que s'interposent ni oncle maternel ni frère cadet du père, le fils succède immédiatement à son père par droit de primogéniture. Un prince (en 489, tout à la fin de la période *Tch'ouen-ts'ieou*) qui désire faire passer directement le pouvoir à son fils aîné, commence par appeler auprès de lui, à son lit de mort, ses propres frères cadets. En suivant l'ordre de leur naissance, il leur cède (*jang*) le pouvoir. Les plus âgés refusent. Le plus jeune se voit contraint d'accepter. Mais, s'il doit accepter, il doit aussi, sitôt le prince mort, investir du pouvoir le fils du défunt (2). Il n'y a plus d'interrègne. Les droits de chacun des frères cadets ont été résorbés (en apparence) au profit du frère mineur. Cette reconnaissance du minorat apparaît comme une fiction juridique utilisée pour supprimer le principe de la succession fraternelle et pour le remplacer par le principe de la succession dans la droite lignée. Le fils aîné succède immédiatement et presque de plein droit grâce à l'artifice de la cession (*jang*) qui prend l'aspect d'une disposition testamentaire *in extremis*. Après avoir eu jadis la valeur d'un rite et servi d'abord à réaliser une alternance réelle des pouvoirs, puis à permettre l'interrègne par lequel se survit le principe de l'alternance, la cession, faite au moment de la mort, n'est plus qu'un artifice de procédure

(1) LV, 404 et suiv.
(2) *Tso tchouan*, C, III, 478; LV, 614.

destiné à assurer la continuité d'une lignée agnatique faite de premiers-nés.

Quand elle garde sa valeur première et sa pleine force, la pratique de la cession se décompose en deux gestes rituels. Le souverain, quand il devient vieux, prend sa retraite et, dès le début de celle-ci, il *cède le pouvoir* (*jang*) au ministre, qui s'en saisit. L'abdication du chef ouvre pour lui une période de retraite dont la durée théorique est de trente ans (car la vieillesse commence à soixante-dix ans et un sage meurt dans sa centième année). Le souverain emploie sa retraite à se préparer à la mort. Cette mort ouvre pour les survivants une période de retraite qui est le deuil et dont la durée théorique est de trois ans. La troisième année, le ministre cède le pouvoir au fils qui ne s'en saisit point, mais est, au contraire, éliminé. Quand. par suite d'une inversion du mécanisme, c'est le ministre qui est éliminé, il l'est encore au terme du deuil. Yu, fondateur de la première lignée royale, avait *cédé le pouvoir* à Yi, son ministre. Quand Yu le Grand mourut et que le deuil de trois ans fut terminé, Yi, le ministre, *céda le pouvoir* à K'i, fils de Yu. K'i prit le pouvoir et Yi dut sortir de la capitale. Une tradition (rejetée comme hétérodoxe) veut que Yi, le ministre, ait été tué par K'i, fils de Yu. Lorsque mourut T'ang, fondateur de la seconde dynastie, Yi Yin, son ministre, commença par *bannir* T'ai-kia qui, en droit agnatique, devait succéder à T'ang. Yi Yin régenta l'Empire pendant trois ans, temps régulier du deuil. Une tradition (rejetée comme hétérodoxe) veut que T'ai-kia, revenant d'exil, ait tué Yi Yin. C'est encore dans la troisième année qui suivit la mort du roi Wou, fondateur de la dynastie Tcheou, que se place le *bannissement* du duc de Tcheou, régent de l'Empire. Ainsi la régence dure le temps du deuil et se termine fatalement pour le ministre. Mais la mort du ministre ou la fin de l'interrègne sont normalement marquées par de merveilleux orages qui ont tous les

caractères d'une apothéose, et il se trouve que ces orages éclatent au moment où le régent et le nouveau roi se rencontrent *dans la banlieue.* On a vu que Tan-tchou, le fils sacrifié de Yao, représentait le Ciel dans un sacrifice célébré dans la banlieue par Chouen, le ministre successeur. Lorsque les fils réussirent à supplanter les ministres, ceux-ci, à leur tour, furent, sans doute, à l'issue du deuil, *sacrifiés dans la banlieue* (1).

Le sacrifice qui terminait la retraite du deuil (lequel, en théorie, dure trois ans — mais les trois premiers mois sont le moment le plus dur de la retraite) ne devait pas différer sensiblement du sacrifice par lequel se clôturait la retraite hivernale (laquelle dure trois mois). Ils servaient à lever des interdits, ceux qu'imposent la mort du souverain ou la morte-saison. La morte-saison est le moment des joutes par lesquelles des groupes opposés rivalisent de prestige. Le temps du deuil est de même rempli par une longue joute qui oppose le ministre et le fils, tous deux luttant de vertu et cherchant à sortir victorieux de l'épreuve. Ainsi luttèrent Chouen et Tan-tchou, Yi Yin et T'ai-kia et « les seigneurs unanimement se donnèrent » à celui qui, ministre ou fils, sut le mieux acquérir le génie du défunt.

De tout temps, en Chine, le deuil a été considéré comme une épreuve qui habilite à la succession. Cette épreuve, même aux âges où règne le droit agnatique, le fils n'était point seul à la supporter. Pendant la période féodale, chaque famille possédait un intendant, sorte de ministre domestique, *alter ego* du chef de famille. Il était lié à ce dernier, intimement, par un lien aussi fort que celui qui unit une épouse à son seigneur. Les obligations de l'intendant, pendant le cours du deuil, n'étaient guère moins pesantes que celles du fils. A la fin du deuil, il lui en incombait d'autres, plus lourdes encore. On

(1) LV, 291, 424 et suiv., 413 et suiv., 580 et suiv.

voit souvent l'intendant s'entendre avec la veuve pour trouver au mort des compagnons de tombe. C'est que tous deux cherchent à se décharger de leurs propres devoirs sur des victimes substituées. Le plus intime des vassaux doit, en effet, comme l'épouse, suivre son maître dans la tombe. Le duc Mou de Ts'in avait trois fidèles (Ministre se dit Trois-Ducs) qui s'étaient dévoués à lui personnellement. Ils furent sacrifiés à la mort du duc. Le sacrifice eut lieu lorsque le défunt prit possession de sa dernière demeure (1).

L'enterrement définitif marque la fin des plus dures observances du deuil. Le sacrifice qui l'accompagne assure l'apothéose du mort qui, enfin transformé en Ancêtre, monte triomphalement au Ciel, escorté d'une cour de fidèles. Cet enterrement définitif est précédé par un enterrement provisoire dont la durée théorique est de trois mois. L'enterrement provisoire se fait dans la maison. Le mort se désincarne au milieu de ses proches. Ceux-ci, tant que dure la période où se dissipe l'impureté mortuaire, doivent participer en toutes choses à l'état du mort. Ils doivent le purger de son infection, car son infection est la leur. Pour beaucoup de peuples qui pratiquent le système du double enterrement, manger les chairs décomposées du mort est le premier devoir. Les anciens Chinois savaient imposer le devoir de consommer le cadavre à celui qui, désirant succéder, prétendait acquérir les vertus du défunt. Lorsque mourut Yi, le Grand Archer, prince de Kiong, « on fit bouillir sa chair et on la donna à manger à ses fils. Les fils ne purent pas prendre sur eux de manger (leur père). On les mit à mort aux *portes* de Kiong » (2).

Si T'ai-kia parvint à acquérir les vertus de T'ang, son père, c'est sans doute que, moins timide que les fils de l'Archer, il prit sur lui la charge de délivrer de l'infection mortuaire les os du défunt. En effet, il ne parvint à acquérir les vertus paternelles

(1) SMT, II, 45 ; *Tso tchouan*, C, I, 470; LV, 219.
(2) *Tso tchouan*, C, II, 205 ; LV, 164.

qu'après que Yi Yin, le ministre, l'eut, pour le temps du deuil, banni à T'ong, où, précisément, T'ang était enterré. Yi Yin, en *cédant* à T'ai-kia le devoir de purger l'impureté funéraire, le mit à même de succéder, et T'ai-kia, de son côté, lorsque T'ang fut passé au rang d'ancêtre, en *cédant* à Yi Yin, qu'il tua, l'honneur d'accompagner fidèlement son maître lui fit obtenir la gloire d'être le Héraut d'une dynastie qui se fonde. Jadis, en bon neveu utérin, le ministre aurait sans doute réclamé la charge de purifier les os du défunt et, pour clore le deuil, il eût sacrifié le fils dans la banlieue.

La continuité des lignées royales fut assurée, le droit agnatique fut établi dès que le fils, héroïquement, eut le cœur de s'apparenter à son père. Houang-ti, né sur un mont du hibou, savait entretenir son génie emblématique en mangeant des hiboux. C'est, paraît-il, une coutume des hiboux de dévorer leur mère. Se nourrir des chairs de sa mère (quand la filiation est utérine), c'est se borner à confirmer en soi les vertus de sa race (1). L'endocannibalisme qui permet à une famille de conserver son intégrité substantielle est un devoir tout simple de la piété domestique. Qui l'accomplit se prête à une pure communion. Il se sacralise sans chercher à dépasser l'ordre des sacralisations permises à son premier génie. Quand il n'est pas de l'endocannibalisme, le cannibalisme est, au contraire, un acte de foi et un acte d'orgueil. Le héros capable de manger la chair de qui n'est point son parent fait montre d'une Vertu ambitieuse qui ne recule point devant les annexions et les dépassements. Telle est proprement la Vertu d'un Chef. L'histoire chinoise nous montre les fils de l'Archer, race d'usurpateurs, périssant parce qu'ils n'ont point le cœur de boire le bouillon fait avec le cadavre de leur père. Elle nous montre aussi deux grands sages qui, ayant un autre courage, fondèrent deux dynasties glorieuses. Défié par un rival,

(1) LV 162 et suiv., 536 et suiv.

le roi Wen, fondateur des Tcheou, but le bouillon de son fils Le fondateur des Han, Kao-tsou, ne fit pas preuve de moins d'héroïsme quand, en 203 avant Jésus-Christ, il s'apprêta tranquillement à boire le bouillon de son père (1). Il est significatif que ces anecdotes se retrouvent dans le récit de la fondation de deux dynasties. Elles font apparaître l'épreuve cannibalique comme une sorte de rite préliminaire de l'intronisation. Lorsque, face à son rival, le chef a bu, nul ne peut ignorer qu'il possède en lui, grâce à une annexion triomphale, la double vertu du Ciel et de la Terre jadis partagée entre prince et ministre, entre père et fils.

(1) *SMT*, I, 202, note 2, et II, 307.

CHAPITRE VI

LES ACCROISSEMENTS DE PRESTIGE

Seuls des rites terribles ont eu la puissance de rapprocher le père et le fils, jadis membres de deux parentés différentes et doués de vertus hétérogènes.

L'inféodation agnatique a quelque chose d'une annexion triomphale. Mais remporter la victoire et la pousser à bout n'a d'abord été possible qu'en dehors de la famille et de la cité. C'est dans les marches que s'est créé le droit de guerre, qui, seul, permet les accroissements substantiels de prestige.

Le Chef est un guerrier, un dompteur de bêtes, un civilisasateur de Barbares. Maître du feu à l'aide duquel on défriche la brousse et forge les armes, il peut aménager le monde. Il peut soumettre les animaux féroces, les démons, les sauvages qui, dans les marches incultes et par delà les champs cultivés, encerclent la Ville. Il a subi l'épreuve de l'exposition dans la brousse, soit à sa naissance, comme Heou-tsi, soit, comme Chouen, avant de prendre le pouvoir. Il sait, comme Yu le Grand, danser les pas qui rendent inoffensifs les Tch'e-mei, esprits féroces des marais et des monts, ou la danse qui, domestiquant les Trois Miao, ces êtres ailés, leur fait délaisser la barbarie et apporter leur tribut à la capitale. Il connaît le nom des Monstres : ce nom est l'âme même. Dès qu'il le prononce, il voit accourir à lui, captivée, la bête la plus effroyable (1). Le Chef est un pourvoyeur de gibier, un con-

(1) LV, 257 et suiv.

quérant de noms, un chasseur d'emblèmes. L'âme des bêtes captives flotte dans ses étendards, résonne dans ses tambours Il va, dans son marais, saisir le Crocodile divin qui joue du tambour sur son ventre et éclate de rire, ou, dans la brousse, K'ouei, bœuf et dragon, qui fait le bruit du tonnerre : avec leur peau, avec leurs os, il se fait un tambour qui commande à la foudre (1). Il va dans les marécages où rampe le Wei-t'o vêtu de violet comme il sied à un prince et sinueux comme un drapeau flottant : il le prend et le mange, car le Wei-t'o recèle une vertu princière et commande à la Sécheresse (2). Le Chef est un chasseur, mais qui chasse en musique, dansant, battant du tambour, brandissant, comme une bannière, des queues d'animaux (3). Il capture des bêtes, mange leur chair, porte leur peau, se revêtant de leur nature, assimilant leur génie. Il donne à ses hommes, pour qu'ils les portent, le nom ou la peau des monstres vaincus. Il conquiert des emblèmes et il les distribue. La nature et les hommes lui obéissent, grâce à ces emblèmes. Mais il ne peut les conquérir que dans les Marches désertes, terrain des chasses et des guerres. Là, vivent les Barbares, qui sont le gibier du Chef.

Entre Chinois, en effet, la guerre fut jadis interdite. Elle paraissait impossible. Tous les Chinois étaient alliés (mot à mot : *kieou-cheng* = beaux-pères et gendres) ou frères (*hiong-ti*). S'ils portaient des noms différents, ils s'unissaient par mariage et par vendetta, vivant dans un état d'équilibre agité qui diffère radicalement de l'état de guerre. Préludant à des vendettas ou les couronnant, l'union par mariage correspond à une trêve où les rivalités s'aiguisent plus, peut-être, qu'elles ne s'assourdissent. Concours réglés de violences et de défis que terminent des communions solennelles.

(1) *Li chetch'ouen ts'ieou*, 9, par. 6; *Chan hai king*, 5 et 14.
(2) *Tchouang tseu*, CXLIII, 363; *Kouan tseu*, 14; *Chan hai king*, 2 et 3.
(3) *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 20, par. 6; LV, 269 et suiv.

les vendettas profitent au sentiment général de solidarité tout aussi bien que l'échange d'otages ou d'épouses. Entre parents d'autre part, tout est commun. Les échanges sont impossibles. La vendetta serait immorale à l'égal du mariage. La guerre ne saurait s'imaginer. Tel, que son ambition pousse à pareille folie, s'effraie à la première réprimande. « Anéantir une seigneurie de même nom n'est point conforme aux rites (1) ! » Tel autre, averti des desseins sinistres d'un parent, n'arrive point à y croire : « Nous portons le même nom ! Il ne serait point convenable qu'il m'attaquât (2) ! » Contre une famille ou une seigneurie « de beaux-pères et de gendres », on se bat, certes, ou plutôt l'on se mesure et non sans brutalité, mais on n'a jamais en vue une victoire définitive ou une annexion. Le seigneur de Tsin (583 av. J.-C.) prétend exterminer toute la famille Tchao. Il considère les Tchao comme des vassaux rebelles, mais ceux-ci, en réalité, forment une famille rivale et qui a sa place dans l'État. On lui dit : « Est-il possible d'interrompre leurs sacrifices ? » Il reconstitue aussitôt leur patrimoine familial (3). Une famille et ses terres sont un tout solidaire. A la rigueur, une famille peut engager (*hia*) une partie de son domaine : elle ne peut pas en transmettre la propriété (4). Elle ne peut pas l'aliéner. Elle ne peut pas en être aliénée. Criminelle, elle est criminelle tout entière et son domaine l'est avec elle. D'une famille divine que l'on veut punir, la montagne se voit rasée et peinte en rouge, tel un criminel ; mais pareil châtiment est un acte d'autocrate (219 av. J.-C.) et il a mérité la réprobation (5). Il n'y eut point, il ne pouvait y avoir, au sens strict, un droit pénal avant que l'État fût aux mains d'une autorité véritablement souveraine. Pour pouvoir punir, il faut pouvoir détruire entièrement, et comment détruire une famille ? On ne peut laisser sans maîtres ni confisquer des champs auxquels continuerait d'adhérer un

(1) *SMT*, IV, 307. — (2) *SMT*, IV, 268. — (3) *SMT*, IV, 323.
(4) *Tso tchouan*, C, I, 66. — (5) *SMT*, II, 154.

génie domestique qu'on n'aurait point su assimiler. Ni le droit pénal, ni le droit commercial, ni l'État ne peuvent faire le moindre progrès tant qu'on hésite encore à rompre l'équilibre vénérable qui rend intangibles les héritages et les familles.

Fait significatif, les premiers codes passent pour avoir été promulgués à la chasse, c'est-à-dire dans les Marches où vivent les Barbares. Le droit pénal, s'il dépasse la simple justice familiale ou la procédure de vendetta, apparaît comme un droit militaire, un droit de guerre. Les codes furent gravés sur des chaudières dont le métal était recueilli dans des gorges de montagne, de même qu'étaient conquis dans les Marches les emblèmes dont s'ornaient les chaudrons dynastiques. De même, le trésor public fut d'abord un trésor de guerre. Il contenait « les plumes, les poils, les dents, les cornes » (1), qui donnaient leur puissance aux armes de guerre ou de danse (c'est tout un) et qui furent d'abord les premiers moyens d'acquitter le tribut ; mais ce tribut était le tribut des Barbares et non le tribut des vassaux. De même, enfin, le premier domaine public fut constitué par les forêts et les marécages des Marches : produits des marais, produits forestiers, sel, minerais, pierres précieuses, richesses exotiques, telles sont les premières ressources de l'État, telles sont les seules matières qui entrent dans une large circulation (2). Ni les grains, ni les étoffes ne furent d'abord objets de commerce ou objets de tribut. Ils servaient seulement à des prestations antithétiques. Ils étaient matière à joutes. Ils se prêtaient à charge de revanche. Ils ne pouvaient ni se vendre ni circuler librement. Produits agricoles, ils adhéraient aux champs domestiques et participaient de leur incessibilité. Le groupe familial ou sexuel qui, faisant pousser les grains et tissant les étoffes, y incorporait, avec son travail, quelque chose de son âme, les consommait ou les portait après les avoir fait désacraliser par un

(1) *SMT*, IV, 288. — (2) *SMT*, IV, 40 et 49.

groupe allié. A ce groupe, il pouvait en donner, mais comme soi-même l'on se donne ou plutôt l'on se prête quand on veut participer à une communion et se rapprocher d'autrui, sans toutefois se laisser annexer. Tout au contraire, choses et êtres des Marches sont matière à butin, matière à trophée, matière à annexions triomphales. Rien n'empêche de les détruire. Seul, celui qui a le droit de détruire possède entièrement. Seul, il peut se reconnaître le droit d'aliéner.

Les Barbares sont, par nature, coupables du seul crime qui soit un véritable crime. Ils vivent en dehors de l'ordre de civilisation que fait rayonner la vertu du prince. Aussi, dès qu'il y a des chefs et qu'ils punissent le crime de rebellion, le coupable est-il puni par le bannissement dans les marches incultes. En exposant dans le pays des Monstres le banni, mort ou vif, on évacue son âme hors du monde humain. C'est tuer l'homme que l'expulser dans la barbarie, car les Barbares ont la nature des bêtes et non des hommes (1). Deux êtres humains, deux Chinois, s'ils sont parents, possèdent une identité de génie; leurs génies sont complémentaires s'ils sont alliés. Avec les Barbares, aucune parenté n'est possible ni aucune rivalité réglée. On diffère d'eux par la nourriture, le vêtement. On n'échange avec eux ni grains ni étoffes. On ne s'allie point à eux par mariage ou vendetta. On ne communie point avec eux comme avec des commensaux. On les laisse « vivre avec les renards et les loups » ou bien on les chasse : on leur fait la guerre (2). Les Barbares fournissent des captifs et leur pays des trophées. Trophées et captifs donnent ce surcroît de prestige qui est la gloire. Un triomphe vient la consacrer.

Quand son armée a de la gloire, le chef de guerre danse la danse triomphale. « Il tient la flûte de la main gauche. Il tient la hache de la main droite. Il marche en tête des chants de victoire. Il fait l'offrande du butin. » Le butin comprend les

(1) *Tso tchouan*, C, I, 413. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 292 et suiv.

oreilles gauches que l'on a coupées sur les ennemis tombés, et celles que l'on coupe sur les captifs traînés à la parade. Couper l'oreille est un geste liminaire qui ouvre le combat. Il ouvre aussi la pompe guerrière qui le commémore. Le premier sang qu'on tire des oreilles avec le couteau à sonnettes appelle à un banquet les dieux devenus attentifs (1). La danse triomphale se termine par un festin de cannibales où se rassasient les hommes et les dieux vainqueurs. Les Barbares ne sont que gibier. On peut, en les consommant, assimiler des vertus étrangères et opérer une conquête.

C'est par un festin cannibalique que l'on obtient une inféodation et que l'on supprime une frontière. Il a suffi que le droit de guerre pénètre dans les rapports entre familles et entre cités pour qu'apparaissent l'ordre féodal et l'ordre agnatique. On traite alors en ennemis ceux que naguère on traitait en rivaux. Au lieu de partir en vendetta, on part en conquête. Quand on aurait seulement le droit d'obtenir une restitution de prestige, on cherche un triomphe total.

A Ts'in et à Tsin (2), pays voisins, règnent des familles rivales. Elles échangent leurs grains et leurs enfants. Mais le duc Mou de Ts'in recherche l'hégémonie. Il prend dans un combat (644 av. J.-C.) le duc Houei, prince de Tsin. Il le traite en captif et le mène au triomphe. Il le loge dans la tour Ling, demeure des prisonniers destinés au sacrifice. Il ordonne les purifications préparatoires. Mais la femme du duc Mou est la sœur de Houei. Elle monte aussitôt dans une autre tour, celle des femmes condamnées. Elle s'y enferme et ses enfants la suivent. Un messager, vêtu de deuil, va porter au mari la menace d'un suicide collectif. Le vainqueur se voit contraint de renoncer au triomphe qu'il prétendait célébrer, non sur un Barbare, mais sur un allié. Il revient aux vieilles coutumes. Il se borne à restaurer, dans un banquet

(1) LV, 136 et suiv. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 300.

égalitaire, la vieille alliance des pays rivaux. Le vaincu n'est ni sacrifié ni mangé comme un Barbare. Il est invité à manger avec le vainqueur sept bœufs, sept moutons et sept porcs. L'ordre ancien est respecté. Mais, à peu près à la même date (640 av. J.-C.), le duc Siang de Song recherche, lui aussi, l'hégémonie. Il convoque une assemblée, dans les marches de l'Est, sous le prétexte de réunir sous son autorité les Barbares orientaux. Seulement, pour nourrir son prestige, il offre un sacrifice dont la victime n'est point un Barbare, mais un seigneur, mais un allié. Et il n'entend point la réprimande : « Si l'on sacrifie un homme (entendez : *un Chinois*), qui (parmi les dieux et les hommes) voudra en manger (1) ? »

Jadis, quand il voulut fonder une dynastie et « faire arriver à la plénitude le prestige des Hia », Yu le Grand convoqua une assemblée dans les Marches du Sud (2). Lui aussi, il sacrifia un des seigneurs appelés à la réunion. Ce sacrifice est en rapport avec un concours de danses. Il paraît couronner une joute dramatique. Des génies mugissant comme des vents sont vaincus par des dragons qui remontent au Ciel dans un orage de pluie et de tonnerre. Vent contre tonnerre et dragons contre taureaux, la joute de Yu le Grand, qui finit en apothéose, est une danse triomphale, une danse d'avènement. Mais le vaincu est qualifié de Barbare et l'histoire s'abstient de raconter que Yu le mangea : Yu est en effet un Héros dont on ne saurait médire. Le duc Siang de Song est au contraire présenté comme un ambitieux affolé par l'orgueil. On n'hésite pas à conter le festin cannibalique qu'il célébra. Celui-ci n'est-il pas nécessaire si, poussant la victoire jusqu'au triomphe, on cherche à obtenir, avec une annexion, un accroissement réel de prestige ? Le seul moyen qu'on ait d'effacer une frontière consiste à acquérir les qualifications substantielles nécessaires à un pouvoir nouveau.

(1) *Tso tchouan*, **C**, I, 319-321 ; **LV**, 146.
(2) *SMT*, V, 312 ; *Chou yi ki* ; **LV**, 348.

Quand la joute poursuit un pareil but, elle cesse d'être un simple assaut de rivalités courtoises. L'esprit de rivalité s'y exaspère et se tourne en un désir de domination. Au lieu de se terminer par un festin et des mariages qui font apparaître les solidarités profondes et rétablissent l'équilibre, la joute triomphale se termine par une incorporation. Les deux chefs qui s'affrontent ne communient point en mangeant ensemble dans un banquet d'égaux, mais le vainqueur communie en dominateur avec les vaincus. Il se les inféode en assimilant, avec la chair de son rival déchu, toutes les vertus propres au groupe assujetti. Dès lors, les fossés peuvent être comblés entre les pays et les familles d'essence différente. Les passages, les échanges deviennent possibles. C'en est fini avec les temps où l'équilibre était l'idéal mais où l'occlusion était la règle. Groupes et familles se compénètrent, au contraire, avec une violence d'autant plus impétueuse qu'ils étaient à l'origine plus fermés. Un esprit de guerre est entré dans la joute ; une volonté de conquête préside aux communions. Les procédés communiels visent à obtenir non plus une solidarité simple et distante, mais une inféodation. On ne s'unit à autrui qu'en cherchant à le primer. Une passion de dépense, de surenchère, de destruction, un esprit de pari inspirent toute la vie sociale.

CHAPITRE VII

LES PRINCIPES DE L'INFÉODATION

Au temps de la concorde paysanne et des communions égalitaires, la solidarité des familles associées en communautés rurales s'obtenait à l'aide de prestations qui étaient à la fois alternatives et totales. Les prestations restent totales, en principe, tant que la règle de l'alternance domine l'organisation sociale. Quand Chouen épouse les filles de Yao et devient ministre avec future succession, Yao, en même temps que ses filles, lui remet des bœufs et des moutons, des instruments de musique, le bouclier et la lance qui serviront à la guerre et à la danse, le grenier grâce auquel il pourra faire des largesses, tous ses vassaux, tous ses fils (1). Chouen, qui reçoit tout l'héritage de Yao, donnera à son tour à son propre ministre tout son héritage. S'il restitue tout, il ne donne pas plus qu'il n'a reçu. Tout autre est l'ordre féodal. A chaque instant, chaque bien doit être remis au Chef. Rien n'est possédé qu'après avoir d'abord été cédé (*jang*). « Quand un homme du peuple a un bien, il le rapporte au chef de famille ». « Quand un dignitaire a un bien, il en fait offrande à son seigneur ». « Quand un seigneur a un bien, il le remet au Fils du Ciel ». « Quand le Fils du Ciel a un bien, il en *cède* (*jang*) la *vertu* (*tö*) au Ciel » (2). Une chose n'est utilisable qu'après le don qui l'a désacralisée, mais le don devient profitable dès qu'il est fait à un supérieur. Il équivaut alors à une consécration. A

(1) *SMT*, I, 53 et 73. — (2) *Li ki*, C, II, 313; **LV**, 88, note 1.

mesure que la chose donnée parvient à un chef plus puissant, elle s'enrichit d'une valeur plus haute. Le Chef ne doit pas, en principe, accaparer. Il doit savoir « communiquer sa fortune et la répandre du haut en bas de l'échelle des êtres, faisant de la sorte arriver à leur développement suprême les dieux, les hommes et toutes choses » (1). C'est en étant l'objet de dons que les biens prennent leur valeur. La circulation des choses crée les valeurs et les définit, en même temps qu'elle définit et crée la hiérarchie sociale. La vertu (*tô*) des choses résulte de la consécration qu'en fait le Chef en les cédant (*jang*) au Ciel, puissance suprême. La fortune résulte du sacrifice, l'abondance (*jang*) de l'oblation sacrificielle (*jang*) (2). Ainsi tout don attire-t-il un présent de valeur accruet (*heou pao*). Au sacrifice du fidèle ou du vassal répond la bienfaisance du dieu ou la largesse du chef. Les cadeaux servent d'abord à marquer le respect et à enrichir de prestige le donataire, puis à faire rejaillir sur le donateur respect et prestige. Une émulation, faite à la fois de désintéressemen et d'ambition, est le principe commun de l'hommage et du tribut, du salaire féodal et de la noblesse.

Cette émulation généreuse et avide a la force de rompre les anciennes barrières. On peut entrer dans la famille d'un Chef, si l'on s'est dévoué pour elle jusqu'au sacrifice total. Tchao Kien-tseu conspire (496 av. J.-C.) ; il est trop puissant pour qu'on le châtie ; on lui demande seulement de sacrifier son plus dévoué fidèle ; celui-ci s'offre de lui-même à la mort ; après son suicide, il reçoit des offrandes dans le temple de la famille Tchao (3). Les liens de fidélité vassali ique (liens personnels) l'emportent sur les liens domestiques. Ils l'emportent aussi sur les liens territoriaux. Deux frères, vassaux personnels de Tch'ong-eul, futur duc Wen de Tsin, l'accompagnent dans sa fuite à l'étranger ; leur père est un vassal du

(1) *SMT*, I, 269; LII, 189. — (2) LV, 336, note 3.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 583.

prince régnant à Tsin ; il reçoit de lui l'ordre de faire rentrer ses fils ; il s'y refuse : « *Quand un fils est capable de tenir un office, son père lui enseigne la fidélité ; il inscrit alors sur une tablette son nom personnel* [qui est identique à son âme et donne prise sur lui] *et présente une offrande en gage.* [Le rituel de l'hommage s'apparente au rituel du dévouement. En faisant offrande, on se donne soi-même *entièrement* : on ne saurait dès lors servir un second maître.] *Montrer (une âme) double* [ce que feraient mes fils en revenant auprès de vous] *est un crime* (1) *!* » Le principe qu'on appartient tout entier à un groupe unique garde sa force, mais le groupement qui possède l'individu n'est plus du type familial ou territorial : c'est un groupement féodal. L'homme-lige est tout à son seigneur. Celui-ci le marie comme il l'entend. Il peut même ne pas tenir compte de la règle exogamique. Kouei et K'ing-tche portent le même nom ; mais, à tous deux, les liens de famille paraissent insuffisants ; Kouei devient donc le vassal de K'ing-tche (544 av. J.-C.) ; K'ing-tche lui donne sa fille en mariage (ce don est comme une contre-prestation de l'hommage) ; quelqu'un dit alors à Kouei : « Pourquoi ne refusez-vous point d'épouser une parente? » Il répond : « Quand on chante des vers, peut-on séparer les couplets ? Ce que je reçois maintenant, je l'avais demandé (en me déclarant vassal) (2). » Le régime féodal entraîne une circulation des choses et des hommes dont résultent des classements nouveaux, toujours mouvants. Les individus ne sont plus liés à jamais à leur famille ou à leur pays. En revanche, aucun groupement, famille ou pays, n'est plus hermétique.

Les fossés qui entourent un domaine peuvent dorénavant être déplacés. Le duc Houan de Ts'i porte secours à Yen (663 av. J.-C.). Le seigneur de Yen, pour montrer sa reconnaissance, s'empresse de le raccompagner, et même il

(1) *Tso tchouan*, C, I, 339. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 507.

le raccompagne trop loin. Il pénètre sur le territoire de Ts'i. C'était traiter le duc Houan comme un suzerain, comme un Fils du Ciel. Houan, précisément, travaillait à usurper le prestige royal. Mais c'est en s'abaissant qu'on « augmente son élévation », c'est en *cédant* ses biens qu'on accroît sa fortune. Houan, pour mieux marquer l'hommage reçu, devait le décliner ; mais, pour pouvoir s'en glorifier, il devait le payer. « Il sépara par un fossé et détacha le territoire où était parvenu le prince de Yen et il le lui donna. » Cette modération, cette générosité apparentes étaient calculs d'ambitieux ; nul ne s'y trompa : les seigneurs, apprenant l'aventure, se mirent tous à la suite de Ts'i (1). Le don d'une terre compensant un hommage est l'un des principes de l'inféodation. Ts'i a l'air d'incorporer à Yen un morceau de son domaine : en fait, il inféode Yen à Ts'i. Inversement, un hommage peut compenser un don de terre. Tsin exerce l'hégémonie, Song est son allié ; ils s'unissent et suppriment ensemble une petite seigneurie (562 av. J.-C.). Tsin cède la terre à Song, mais non sans arrière-pensée. Il établit dans son propre domaine un représentant de la famille vaincue, seule qualifiée pour célébrer les cultes régionaux. Il donne donc la tenure, mais garde les droits éminents. Song ne possédera le territoire concédé qu'en allant demander à Tsin les services religieux nécessaires à l'exercice de ses droits nouveaux. Cependant le don l'oblige et il faut le payer. Le prince de Song invite donc à un banquet le prince de Tsin. Il lui propose de faire jouer pour lui la danse de Sang-lin, la danse de T'ang le Victorieux, fondateur des Yin. Cette danse est une espèce de blason royal dont les descendants des Yin n'ont pu être dépossédés. Seuls avec eux, les Tcheou peuvent faire danser la danse des Yin qu'ils ont vaincus. Danser en l'honneur de Tsin la danse de Sang-lin revient à le traiter en suzerain. Le prince de Tsin n'accepte qu'à demi l'hommage de la

(1) *SMT*, IV, 51.

danse. Il sent que Song lui donne trop et qu'en lui dévoilant l'emblème animé d'une race royale, on lui propose une communion aussi redoutable qu'une épreuve. Portant le drapeau où flotte le génie de Sang-lin, le chef des danseurs apparaît. Le prince de Tsin s'enfuit aussitôt. Pourtant il tombe malade. Un vassal ingénieux arrive heureusement à détourner de lui le malheur. Sans quoi, pour le conjurer, Tsin aurait été réduit à réclamer les services religieux du prince de Song. Dans la joute de dons et d'hommages, Song a pris le pas en semblant le céder (*jang*). Il n'a pas hésité à mettre en jeu l'essence même de son pouvoir. Il a tout sacrifié. Tsin ne pouvait surpasser ce sacrifice, S'il l'avait accepté en entier, vaincu dans le pari, il eût été l'obligé et l'inféodé (1).

Mouvante et résultant de paris sur la destinée, la hiérarchie féodale s'établit à l'aide de bravades. Dons sacrés du sol, les grains sont produits pour que les récoltants les consomment sur l'heure et non pour être stockés ou pour sortir du territoire (sauf au cas où il faut rétablir, entre groupes voisins, l'équilibre rompu par une disette). Mais quand est fondé l'ordre féodal, les grains s'échangent à titre de tribut ou de salaire; on les amasse dans des greniers et même le mot « grenier » signifie « trésor ». Les boissons tirées des grains donnent, bues en commun, une réalité substantielle aux contrats de fidélité. Mais, tandis que deux époux (même à l'époque où le mari est un maître) boivent ensemble aux deux moitiés d'une même calebasse, les beuveries féodales, principes de communions inféodantes, commencent par ce geste de défi qu'est l'offre d'une coupe. Avant le combat, on offre une coupe à l'ennemi. Qu'il se réconforte ! On lui tiendra tête tout de même (2) ! Après la victoire, on offre une coupe au vaincu. C'est le traiter en coupable, car la défaite a révélé en lui un criminel que l'on doit contraindre à se purger d'une vertu

(1) *Tso tchouan*, C, II, 254 ; *ibid.*, I, 257 ; LV, 457.
(2) *Tso tchouan*, C, II, 139.

mauvaise. Mais c'est encore le réhabiliter en effaçant le passé et c'est aussi éviter un retour de vengeance en proposant une communion. C'est enfin marquer son propre triomphe (1). Aux tournois du tir à l'arc, les vaincus, tenant leurs arcs débandés, reçoivent des vainqueurs une coupe de corne. Ils boivent et expient leur défaite. Les vainqueurs expient ensuite leur victoire ; ils boivent à leur tour, mais dans la coupe qui sert aux investitures. La hiérarchie une fois créée, la solidarité est confirmée : tous communient en buvant à la ronde. Distribuer les coupes, distribuer les honneurs, se disent avec la même expression (2). De même recevoir des grains à manger équivaut à recevoir un fief. Celui qui accepte de se nourrir des grains dont d'autres tirent aussi leur vie, se lie à ses compagnons par un lien de solidarité totale. Il devrait refuser s'il connaissait en eux un génie pernicieux dont la souillure le gagnerait. « Je ne veux plus manger de ce qu'ils mangent ! » s'écrie Kie Tseu-tch'ouei : ses compagnons de vassalité lui semblaient trop avides et partant déloyaux (3). Ainsi les communions alimentaires arrivent à lier des individus de famille et de vertu différentes. Mais dans le don de nourriture, on sent, comme dans le don de boisson, la volonté d'imposer une épreuve et de tenter une annexion. Un envahisseur se présente : le premier geste que l'on esquisse est de lui offrir des vivres. On ne veut point chercher à l'apaiser. On entend au contraire le « traiter en victime qu'on engraisse ». L'armée de Tch'ou (536 av. J.-C.) pénètre sur le territoire de Wou. Le prince de Wou envoie son propre frère porter le don de vivres. A cette bravade répond une autre bravade. Tch'ou se met aussitôt en devoir de sacrifier le messager : son sang servira à oindre un tambour de guerre (4). Le don de nourriture ou de boisson a la valeur d'un défi qui engage le sort et lie les destinées. Il veut préluder à une annexion.

(1) *Tso tchouan*, C, II, 431. — (2) *Yi li*, C, 124 et suiv. ; LV, 91, note 1.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 356. — (4) *Tso tchouan*, C, III, 113 et 671.

Le spéculateur qui, tout en faisant étalage de modération (*jang*), est assez hardi pour céder toujours, celui qui donne le plus, celui qui semble tout engager dans le tournoi des paris, celui-là seul est capable des annexions qui permettent de fonder un pouvoir. A Ts'i, la famille T'ien se prépare à usurper l'autorité princière. Elle travaille à dérober ses vassaux à la maison régnante. Elle veut mettre le pays entier dans sa clientèle. Elle pratique (de 538 à 485) le système de la double mesure ; elle donne et reçoit en employant des mesures inégales ; elle donne 5 et ne réclame que 4. Aussi le peuple chante-t-il ; « Quand une vieille a du millet — elle le porte à T'ien Tch'eng-tseu. » Les princes de Ts'i ne possédaient qu'un grenier inutile où ils laissaient pourrir les grains. Le grenier de la famille T'ien était au contraire un véritable trésor. Les T'ien faisaient des largesses aux indigents. Ils augmentaient le nombre de leurs clients et de leurs hôtes. Ils se liaient à ceux-ci par des dons et des communions alimentaires. Ils utilisaient aussi la communion sexuelle comme principe d'inféodation. T'ien Tch'ang avait un harem peuplé de cent femmes de grande taille. Il laissait ses hôtes et ses clients y pénétrer. A pratiquer ainsi l'hospitalité, il gagna soixante-dix fils. Il en tira un bénéfice plus grand encore. Ceux qui, s'unissant à des femmes qui étaient ses vassales, s'unissaient à lui par leur intermédiaire, contractaient à son égard un lien de dépendance. Ils ne devenaient point des alliés, comme le sont les gendres ; ils devenaient des vassaux. « Les gens du pays soupiraient après l'arrivée des T'ien au pouvoir. » « Le peuple célébrait dans ses chants et dans ses danses les largesses des T'ien. » Ces formules des historiens signifient, sans doute, que les T'ien avaient réussi à faire communier le peuple entier dans la gloire de leur famille. Le trésor de leurs danses et de leurs chants domestiques était, comme leurs trésors de grains et de femmes, devenu non point précisément

un trésor public, mais le trésor d'une maison seigneuriale (1).

Celui qui à coup de défis, de bravades, de paris, de dépenses, de sacrifices cruels, de joutes guerrières, de communions inféodantes, arrive à rompre les vieilles barrières domestiques et territoriales, celui-là est un Chef, car, de victoire en victoire, il a constitué un trésor, trésor d'emblèmes, de grains, de vassaux, de vassales. Ce trésor est tout ensemble sa fortune et celle de son fief. Rien n'a de valeur, n'a de poids (*tchong*) qu'après avoir été consacré à un puissant personnage, qu'après avoir fait partie d'un trésor qui a attiré de nombreux présents. Le seigneur redistribue emblèmes, femmes et grains. Il rend sous forme de salaire et de fief ce qu'il a reçu à titre d'hommage et de tribut. Le tribut donne au chef la puissance. Le salaire donne la noblesse au vassal. Un ordre nouveau se trouve créé, entièrement fondé sur le prestige. Les groupements humains ne sont plus hermétiques. Hommes et choses circulent et prennent en circulant place dans une hiérarchie. Ils cessent de posséder des vertus spécifiques qui les isolent. Ils acquièrent en revanche une valeur qui les classe. Dans le drapeau était jadis incorporé le génie d'un groupe ; la bannière féodale ne fait que signaler un degré de dignité : ce qui était un emblème domestique est devenu un insigne honorifique. Au lieu d'être morcelée en groupements jaloux de leur indépendance, la société se compose de classes étagées. Elle tend moins à l'équilibre des forces qu'à la concentration des pouvoirs, ou, tout au moins, à la hiérarchie des prestiges.

(1) LV, 583 et suiv.

LIVRE III

LA VILLE SEIGNEURIALE

Au cours de la période féodale dont la durée fut longue, les différentes chefferies ont connu des fortunes diverses. Quelques-unes demeurèrent fort humbles, conservant un aspect tout rural. Dans certaines seigneuries minuscules, par exemple celle de Yu, dans le Chan-tong, le seigneur (en 513) allait en personne présider au travail des champs (1). C'était là (il le semble, du moins, à lire le *Che king*) la principale des fonctions du chef (2). La vie religieuse, la vie publique se réduisaient à quelques grandes fêtes rustiques. On fêtait Chen-nong, le Laboureur divin, dieu des feux de défrichement et purificateur des récoltes. On fêtait encore les esprits qui animent les quatre saisons tout en présidant aux quatre directions cardinales. Ceux du Nord (Hiver) et du Sud (Été) se voyaient offrir, comme étant les plus importants, un bœuf noir (Eau) ou un bœuf roux (Feu). Le dualisme régnait dans la société comme dans la pensée. Le chef avait deux seconds, l'inspecteur des champs et le forestier. Aux temps mythiques, Yu le Grand eut pour compagnons K'i, le Maître des moissons (Heou-tsi : ce titre fut conservé, comme titre royal, par les Tcheou qui rattachaient à K'i leur généalogie), et Yi, le dompteur de fauves, grand forestier, qui faisait travailler sous ses ordres quatre acolytes : Sapin,

(1) *Tso tchouan*, C, III, 289. — (2) *Che king*, C, 285.

Tigre, Ours, Ours rayé. On sait que Yi le Forestier fut sacrifié par le fils de Yu pour mettre fin au deuil de son père (1). Dans les cours seigneuriales, le Grand Forestier, chef des chasses princières, était chargé de rappeler et de fixer l'âme supérieure (*houen*), l'âme-souffle de son maître défunt : cette âme, quand on ne la fixait point par le culte, pouvait aller, dans les forêts, s'incorporer à un animal féroce. Chasseur de Bêtes et de Barbares, le Forestier possédait de terribles privilèges : chargé d'exécuter, en cas de crime, les parents du prince, il devait, en cas d'infortune, prendre sur lui le malheur et les fautes (2). En regard de ce prédécesseur lointain des ministres de la justice et de la guerre, l'Intendant des champs exerçait une autorité d'un aspect plus pacifique, encore qu'elle engageât peut-être gravement sa responsabilité. Il semble jouer au début du deuil un rôle symétrique à celui qui incombe, lors de sa clôture, à l'Intendant des forêts. Chargé de planter la bannière du chef défunt sur une effigie grossière recouvrant deux marmites de riz, il avait sans doute mission de présider aux rites qui permettent au cadavre de se décomposer et à l'âme inférieure (*p'o*) d'opérer son retour parmi les forces saintes dont le sol tire sa fertilité (3). Sur ces humbles seconds, le chef rural se déchargeait des plus durs devoirs d'expiation qui s'imposent à un seigneur.

A la fin de la période féodale apparaissent de grandes seigneuries. Leurs chefs, que l'histoire flétrit pour leur démesure, sont présentés comme des tyrans. A leur cour, sous l'influence des légistes, l'idée d'État s'élabore vaguement, tandis que s'ébauche un système administratif. Les potentats régnant sur un large territoire cherchent à fonder leurs pouvoirs sur des prestiges nouveaux. Même quand ils paraissent se soucier seulement d'entourer leur personne d'une gloire d'apothéose, on sent, dans leur orgueil même, l'idée que le pouvoir suprême est

(1) *SMT*, I, 154 : *Ibid.*, I, 85. — (2) *Tcheou li*, VII, I, 85.
(3) *Yi li*, C, 443, et LV 159.

fait d'expiations et de dévouements. Les ministres puissants que sont leurs favoris conservent un air de victimes expiatoires qui les rapproche des humbles intendants de jadis.

Mais, si l'on en croit les rituels et les chroniques, entre l'âge des chefferies rurales et l'époque des tyrannies (*Royaumes combattants*), il y eut une longue période pendant laquelle la Chine connut un ordre stable et réglementé. Les chances sont grandes que, de tout temps, l'ordre féodal ait été singulièrement mouvant. Il y a assurément une grande part d'utopie historique dans les recueils de règlements qui prétendent décrire les coutumes réellement pratiquées dans les seigneuries féodales. Cependant, à côté des chefferies qui conservaient un caractère proprement rural, et des États puissants que les tyrans essayaient d'édifier, il semble bien que des seigneuries d'un type strictement féodal ont tenu une place importante. La hiérarchie y était relativement fixée, des droits héréditaires y étaient reconnus. Les charges d'ambassadeur, de justicier, d'annaliste demeuraient dans la même parenté. Entre les seigneuries qui, comme les familles vassales, cherchent toujours à monter en grade, un certain ordre protocolaire se maintenait (1). Il ne faut pas, dans les coutumes féodales, voir, comme le firent les feudistes qui, au temps des Han, rédigèrent le *Tcheou li*, un système juridique fixe né d'une charte constitutionnelle. Mais l'idéal dont les feudistes s'inspirèrent et qui guida les chroniqueurs dans leurs essais de reconstitution historique n'est point tout entier de leur invention. Il se forma dans les cours seigneuriales établies dans de petites villes qui paraissent ressembler tantôt à des burgs, tantôt à des bourgades. Là se groupaient autour d'un seigneur héréditaire quelques familles vassales qui menaient une vie noble. Leurs chefs étaient à la tête d'un groupe militairement organisé et vivaient du travail d'un groupe subordonné de paysans,

(1) *Tso tchouan*, C, III, 478.

nommés gens de peu ou vilains. De leur train de vie, à la cour ou à l'armée, et de leur discipline domestique dérive la morale qui devait plus tard s'imposer à l'ensemble des classes dirigeantes de la nation. C'est la morale des *honnêtes gens* qui furent d'abord des gentilshommes (*kiun-tseu*) vivant, à la cour d'un seigneur, une vie dominée tout entière par le culte de l'honneur et de l'étiquette.

CHAPITRE PREMIER

LA VILLE

Quelques vers du *Che king* donnent une idée de ce qu'était la fondation d'une ville. Le fondateur, revêtu de tous ses joyaux, jades, pierres précieuses, et portant une épée magnifique, procède d'abord à une inspection du pays. Afin de fixer l'orientation, il observe les ombres (à l'aide du gnomon ?). Il examine les versants ensoleillés et sombres, le *yang* et le *yin* de la contrée, afin de savoir comment se répartissent les principes constitutifs du monde. Il se rend compte enfin de la direction des eaux courantes. C'est à lui qu'il appartient de reconnaître la valeur religieuse de l'emplacement (ce que l'on appellera, plus tard, le *fong-chouei*). Il consulte enfin la tortue et apprend d'elle si ses calculs sont bons (1).

Quand l'emplacement est choisi, le fondateur donne l'ordre de construire. Il attend pour cela le moment propice : c'est celui où la constellation Ting (Pégase ?) culmine (vers le soir ?), c'est-à-dire au dixième mois de l'année. Il convient, en effet, que la saison des travaux rustiques soit finie. Alors seulement on peut se mettre aux constructions. Au solstice d'hiver, il faut qu'elles soient terminées. L'ordre dans lequel on doit y procéder est fixé. On commence par élever les remparts : ils sont la partie la plus sainte de la ville. On construit ensuite le temple des ancêtres (*miao*). On prend soin de planter en même temps les arbres (coudriers, châtaigniers) dont les fruits ou les

(1) *Che king*, C, 57, 346, 361.

baies seront offerts aux ancêtres, et ceux (paulownias) qui servent à la fois à faire des cercueils et des caisses sonores (1). « Dans l'antiquité... quand on traçait le plan de la capitale, on ne manquait pas de choisir le tertre principal du royaume pour le constituer en temple ancestral, ni de choisir les arbres à la plus belle frondaison pour en faire le bois sacré (2). » Quand sont terminés les murs, les autels, les plantations qui doivent donner à la ville sa sainteté, on édifie le palais et les maisons.

La dignité d'un seigneur et celle de sa ville se voient aux remparts de la cité. Ceux-ci sont faits en terre battue quand la ville ne contient pas le Temple ancestral de la lignée princière (*tsong-miao*) ; elle ne mérite pas alors le titre de *tsong* : on l'appelle *yi*, bourgade. Une véritable ville possède des remparts de maçonnerie : on peut l'appeler *tou*, capitale (3). Les remparts étaient construits grâce à des corvées, fournies par les laboureurs. Les corvéables travaillaient au son du tambour, bien en rang, sous les ordres d'un noble : ce dernier se munissait d'un bâton afin d'exciter les courages, afin surtout de réprimer les paroles de mauvais augure. Les ouvriers travaillaient en chantant : les mécontents pouvaient, avec un vers méchant, jeter un sort sur les remparts (4). Les terrassiers apportaient de la terre dans des hottes. Ils l'entassaient entre des planches qui, soutenues par des piquets et posées de champ, en ligne, formaient une longue caisse. Ils damaient avec soin la première banchée avant d'élever une seconde assise (5). S'ils n'avaient pas besogné avec conscience, les pluies, creusant des brèches dans les murs, auraient ouvert la ville aux surprises (6). La plus grande affaire était la construction des portes. Ceintes de fossés, munies de tours, garnies de herses, elles formaient une véritable place d'armes, une

(1) *Che king*, C, 57 et 397 ; *Tso tchouan*, C, I, 200, et II, 330.
(2) *Mei-ti*, 8, et XVI, 472. — (3) *Tso tchouan*, C, II, 494, et I, 193.
(4) *Tso tchouan*, C, II, 330. — (5) *Che king*, C, 221.
(6) *Tso tchouan*, C, II, 472.

sorte de fortification à redans, qui était le grand réduit de la défense. C'était sur elles que portait l'effort des assaillants. Elles étaient confiées à un gardien qui ne devait jamais les ouvrir avant que les coqs, en chantant, n'eussent signalé l'aube. Le poste était donné à un vassal éprouvé et consacré à sa fonction par une sorte de marque : on lui coupait les pieds. Il ne devait en aucun cas abandonner sa garde. Au reste, sauf pour un ennemi déterminé, les portes étaient protégées par leur propre sainteté. Elles devaient leur consécration aux têtes de vaincus qu'on prenait soin d'y enterrer. Celui qui, avec une tête coupée, apportait un surcroît de sainteté à une porte méritait de devenir son gardien : il percevait à son profit les droits de péage (1). Sur les tours des portes, on exposait par bravade la tête du traître qui avait souhaité de voir l'ennemi pénétrer dans la ville. Par bravade encore, on exposait sur les murailles les cadavres capturés et l'on suspendait aux portes les trophées, les armes prises à un chef rival et aussi, sans doute, les drapeaux conquis qu'après un combat en rase campagne on arborait tout de suite aux portes des tentes. En revanche, une cité se sentait prise dès que, sur ses murs, l'assiégeant avait planté l'étendard de son chef. Dans les portes et les murailles est incluse la divinité de la ville (2).

Les dieux de la cité ont reçu d'autres demeures : l'Autel du Sol, le Temple ancestral. L'Autel du Sol (3) est constitué, comme les remparts les plus humbles, par une simple levée de terre battue. Ce tertre, qui est carré (car la terre est carrée et, en principe, la ville l'est aussi), doit être recouvert, les rituels l'ordonnent, par de la terre d'une seule couleur ; on admet en effet que tout fief est tenu par investiture ; celle-ci se fait *per glebam* ; le bénéficiaire reçoit de la terre d'une couleur conforme à l'orient de son fief ; il doit s'en servir pour élever son Autel du Sol. En fait (on l'a vu par une citation de

(1) *Tso tchouan*, C, I, 502, 503, et II, 471.
(2) *Tso tchouan*, C, I, 51 et 533, et III, 611. — (3) XVI, App. 437 et suiv.

Mei-ti), le tertre sacré préexiste, recouvert d'arbres, à la fondation de la ville, et même, c'est en raison de lui qu'a été choisi l'emplacement. Les Autels du Sol sont signalés par un arbre saint ou, tout au moins, par une tablette de bois. Cette tablette, tirée (en théorie) d'un arbre dont l'essence doit être conforme à l'orient du fief, est la partie centrale et la plus divine de l'autel. Le chef l'emporte dans ses bagages quand il part en guerre : c'est devant elle qu'il sacrifie vaincus et coupables. On affirme que, dans certains pays, on la faisait non pas en bois, mais en pierre. La tablette, arbre, pierre, stèle ou pieu, paraît avoir servi primitivement à la consécration des trophées, hommes et bêtes. On les attachait à un poteau afin de les offrir aux dieux du pays natal. Autant l'Autel du Sol est resté fruste et d'aspect barbare, autant le Temple des Ancêtres a fini par prendre de magnificence. Lui non plus cependant ne se distinguait pas à l'origine du tertre boisé qu'on avait choisi pour qu'il fût le cœur de la ville. Même quand on en fit un édifice splendide, c'était sur la hauteur enclose dans les murailles que l'on allait prendre les arbres destinés à l'étayer et à le couvrir. Les murs étaient en pisé. Tout le luxe était dans la charpente. « Montons sur la montagne King — futaie de sapins et de cèdres ! — Or çà ! coupons et transportons, — équarrissons et scions uste ! — Les chevrons de sapin sont longs, — les hautes colonnes nombreuses ! » L'architecte Hi Sseu construisit à Lou (entre 658 et 626) un temple qui resta célèbre, car la force des colonnes et la portée des chevrons avaient permis de donner de larges proportions aux salles, vastes et longues. On recherchait, pour les toitures, des lignes élégantes « comme un oiseau aux plumes neuves ». On recourbait les bords du toit « comme les ailes du faisan dans son vol » (1). Les boiseries étaient peintes somptueusement. Tout ce luxe, pourtant, ne datait pas de loin. Les conservateurs crièrent au scandale quand (en 669 av. J.-C.)

(1) *Che king*, C, 438 et 222.

on s'avisa, à Lou, de sculpter les chevrons et de peindre en rouge les colonnes d'un Temple ancestral. Celui-ci, d'après les vieilles règles, n'aurait dû avoir qu'un toit de chaume (1). Il aurait dû être construit assez légèrement pour pouvoir être démoli sans peine sitôt que le défunt aurait cessé d'avoir droit à des sacrifices réguliers. Mais les seigneurs, quand ils furent les chefs de grands États, auraient voulu posséder des ancêtres éternels. Ils ne démolissaient plus les temples des aïeux périmés. Il fallait que le Ciel lui-même, par la foudre ou le feu, se chargeât de ce soin (2). Jadis une humble bâtisse de terre était jugée suffisante pour abriter (avec tous les ancêtres qui, sous forme de serpents, par exemple, venaient, au grand complet, prendre part aux deuils familiaux) (3) le petit nombre de tablettes nécessaires pour propitier les derniers morts — seuls qualifiés à recevoir des offrandes personnelles. Comme pour les dieux du Sol, en effet, ces tablettes de bois étaient le centre des cérémonies cultuelles. Il n'y avait besoin, pour les contenir toutes, que d'un petit coffre de pierre qu'on pouvait enfermer et porter dans un sac si l'on était réduit à s'expatrier (4). Le chef emmenait à la guerre, avec la tablette du Sol, les tablettes de ses Aïeux. Devant ces dernières, il conférait les récompenses. Mais sanctions positives et négatives se distribuaient dans une même cérémonie, celle du triomphe. Les dieux agraires et ancestraux ont fini par se partager des attributs jadis indivis. Ils n'ont jamais perdu toute liaison. Dans les villes conformes aux plans des rituels, il devait y avoir, entre l'Autel du Sol et le Temple ancestral, mais tout près de ce dernier et lui servant d'écran, l'Autel d'un dieu du Sol particulièrement terrible et respecté. C'est à lui que les danses triomphales conduisaient, trophée suprême, le chef vaincu et destiné au sacrifice. Or la victime, bien qu'on la sacrifiât au dieu du Sol, devait être consommée par les Ancêtres. L'autel

(1) *Tso tchouan*, C, I, 185 et 70. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 615, et I, 293.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 533. — (4) *Tso tchouan*, C, III, 287 et 719.

des Ancêtres et l'autel du Sol ne furent sans doute jadis qu'un même autel. Peut-être la tablette du Sol qui, par la suite, devait servir d'écran au temple ancestral, fut-elle d'abord comprise dans la porte de ce dernier (1). Il se peut qu'elle n'ait point différé primitivement du poteau central de cette porte. Là se faisait la consécration des trophées. Peut-être même ce poteau saint fut-il d'abord celui de la porte des villes — le bois sacré des portes (telle, à Song, la Forêt des Mûriers) n'est pas moins saint que le tertre boisé englobé dans les murs — en un temps où la cité se confondait avec la demeure du Chef et quand celle-ci n'était encore qu'un burg.

La résidence seigneuriale nous est présentée (par des textes lyriques) comme une demeure immense et fastueuse. « Successeur d'aïeux et d'aïeules, — mon palais a cinq mille pieds, — fenêtres au sud, au couchant ! — Là j'habite, là je demeure, — là je fais fête et tiens conseil ! » (2). Et le poète célèbre la cour des audiences, parfaitement aplanie, qu'entourent des colonnes très hautes, les salles qui sont vastes et profondes ou bien claires et égayées par le soleil, les toits aux lignes souples, et surtout les murailles compactes que les rats et les oiseaux ne pourront pas percer comme ceux d'une chaumière. On affirme que, dès 606, il y avait des palais princiers dont les murs étaient décorés de peintures (3). Quand, à grand renfort de contresens, on transforma en faits historiques les légendes du cycle de Cheou-sin, on prêta à ce roi de perdition un palais féerique avec des salles ornées d'ivoire et des portes garnies de jade. L'imagination de pareilles magnificences date tout au plus de la période des Royaumes combattants. Quelques grands potentats firent alors assaut de somptuosités. En 541 avant Jésus-Christ, tout le monde blâma le duc de Lou, quand il abandonna la vieille demeure de ses pères et se fit construire un palais dans le goût des palais de Tch'ou. On vit dans cet acte une

(1) LV, 126 et suiv. — (2) *Che king*, C, 221. — (3) *Tso tchouan*, C, I, 568.

espèce de reniement de la patrie, une trahison véritable qu'une mort néfaste devait expier : « Si le prince ne meurt pas à Tch'ou, il mourra certainement dans ce palais (1). » Il y a des chances que les modes de construction n'aient pas été partout les mêmes. Il semble pourtant qu'en tous pays les résidences princières étaient le plus souvent d'humbles demeures, vite édifiées, rapidement démolies. En 502, par exemple, un haut personnage fit construire pour son fils, à côté de son propre palais, une maison en terre battue (2). Pour faire passer un enterrement, on n'hésitait pas à jeter à bas des habitations entières (3). Une vieille règle rituelle (elle s'explique par la constitution de la famille) exigeait que les fils n'eussent point la même demeure que leur père : pères et fils résidaient (par générations alternées) à droite ou à gauche d'un bâtiment qui passait pour avoir été la maison du fondateur de leur lignée. La même disposition valait pour les chapelles du Temple ancestral consacrées aux aïeux les plus récents. Toutes ces demeures éphémères, encloses de murettes basses et séparées par d'étroites ruelles, se pressaient autour d'une sorte de donjon. En temps de révoltes et de vendettas (par exemple à Tsin en 549), on nous fait voir les assaillants qui sautent par-dessus des murs bas. Dès qu'ils se sont hissés sur la porte du palais, ils peuvent faire pleuvoir des flèches dans la chambre du prince ; mais une tour fortifiée sert de réduit aux défenseurs. A Ts'i (538), sous un prince célèbre pour son faste, le principal ministre réside dans un bas quartier où est le marché. Il habite « une maison basse, étroite, exposée à la poussière ». Le prince est seul à posséder « les terrains bien éclairés, élevés et secs ». Bâtie sur une hauteur et flanquée de tours, la résidence seigneuriale apparaît comme un village fortifié dominant les bas faubourgs d'un marché (4).

Le burg du chef, en prenant de l'ampleur, a fini par devenir

(1) *Tso tchouan*, C, II, 565. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 547.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 291. — (4) *Tso tchouan*, C, II, 293 ; III, 59, 60 et 736.

une ville. Les murailles des cités enceignent, avec le château du seigneur les résidences des grandes familles vassales. Ces dernières possèdent aussi leur donjon entouré de murs à parapets (1). Les villes, même dans les grands États, ne furent d'abord qu'un entassement de bâtisses serrées les unes contre les autres. Aussi la première idée de l'urbanisme naissant fut-elle de parer aux dangers d'incendie. A Song qui venait d'être en partie brûlé, on obligea (en 563) les propriétaires de grandes demeures à en faire crépir les murailles et l'on décida d'abattre toutes les petites habitations (2). Il s'agissait d'obtenir un peu d'air, car magasins seigneuriaux ou privés, entrepôts d'archives, arsenaux, écuries, temples, harems se pressaient en désordre. Du haut de sa tour d'où il plongeait dans les courettes des maisons voisines, chacun pouvait apercevoir la femme d'un rival, nouer une intrigue avec elle ou encore comploter de lui ravir sa belle chevelure (3). Cette promiscuité, qui s'explique à titre de survivance du communisme domestique, put durer tant que les habitants d'une ville se considérèrent comme les membres d'une même famille. En 634, on voit encore les habitants de Yang-fan, plutôt que de se soumettre à un seigneur dont ils ne se sentent pas les parents, prendre le parti de s'expatrier en bloc (4). Cependant la ville, dès qu'elle mérite vraiment ce nom, résulte d'un synœcisme, d'un traité (*meng*) que jurent, en sacrifiant un bœuf rouge, les chefs de quelques familles (*sing*) et le seigneur auquel elles déclarent s'inféoder. Le seigneur et ses descendants ont la charge de présider aux sacrifices de la cité ; les chefs de famille fournissent les victimes et sont pourvus en retour de charges héréditaires (5). La ville, dès lors, commence à se distinguer du burg. Elle est divisée en quartiers qui ont leurs chefs placés eux-mêmes sous l'autorité du chef du district de gauche ou du chef du district de

(1) *Tso tchouan*, C, II, 496 et III, 713. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 613 et II, 233.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 486 et III, 737.
(4) *Tso tchouan*, C, I, 371. — (5) *Tso tchouan*, C, II, 265.

droite (1). Ces derniers sont aussi les chefs des légions de gauche et de droite. On sait que la légion centrale est celle du prince. L'organisation de la cité est tribute comme celle de l'armée. La ville tend à imiter l'ordonnance des camps (laquelle, au reste, se confond avec celle des cultures — les champs étant cultivés par carrés). La ville carrée est percée d'avenues droites qui aboutissent à des portes cardinales. Les villes de ce type se présentent comme des établissements neufs. Elles sont édifiées après un exode ou une conquête. Elles apparaissent, à l'opposé des burgs, comme des villes de plaine. Elles sont bâties sur des terrains à peine aménagés pour l'habitat humain et où l'eau affleure encore à la surface (2). Elles doivent, dans l'ensemble, dater de l'ère des premiers grands défrichements. Elles semblent s'être élevées dans les marches gagnées sur la nature et les Barbares. Au VIIe siècle, les progrès de l'aménagement du sol n'étaient point encore accompagnés d'un accroissement de population suffisant pour que l'on pût garnir d'habitants les villes murées édifiées en grand nombre pour endiguer la poussée des Barbares. Agricoles et militaires, camps permanents construits pour servir de résidence aux guerriers et pour abriter, en cas de besoin, le peuple entier des laboureurs, ces villes-refuges sont entourées d'une double enceinte de murs. L'un est proprement le mur de la ville (*kouo*), l'autre enclôt la banlieue, c'est-à-dire toutes les cultures, le pays (*kouo*) entier (3). Mais les cultures pénètrent jusque dans la ville qui doit se suffire en cas de siège. Aux burgs haut juchés, étroits et d'aspect tourmenté, succèdent des cités spacieuses, aérées, dont l'architecture peut être rectiligne et qui sont bâties au cordeau (4). Mais, de même qu'au pied du burg un faubourg marchand se collait aux murailles, de même, aux croisées des chemins qui sortent des portes de la ville carrée

(1) *Che king*, C, 327, 362, et *Tso tchouan*, C, II, 233.
(2) *Che king*, C, 327, et *Tso tchouan*, C, II, 55.
(3) *Tso tchouan*, C, II, 549. — (4) *Che king*, C, 328

des plaines, s'élèvent des faubourgs réservés aux marchands et aux artisans (1). La ville, agricole et militaire, est aussi un centre d'échanges. A la constitution de ces cités nouvelles préside un synœcisme d'un genre particulier. Quand il veut, après avoir défriché la brousse, fonder une ville, le seigneur s'associe à un marchand. Tous deux, pour eux-mêmes et leurs descendants, jurent (*meng*) un traité d'alliance (*sin*). Les marchands ne se révolteront point contre l'autorité seigneuriale, mais le chef ne leur achètera rien de force. « S'ils ont du profit en vendant des objets précieux », le seigneur « n'en prendra pas connaissance » (2). Dès lors, face au pouvoir princier, s'élève le pouvoir du prévôt des marchands. Artisans et négociants exercent leurs métiers par droit héréditaire. Le prévôt qui est à leur tête garde de père en fils sa fonction, mais il reçoit l'investiture du prince (3). Il a le droit et le devoir de participer aux ambassades que le seigneur envoie dans les cours voisines. Mais, en temps de guerre, marchands et artisans ne sont point, comme le sont les laboureurs, tenus de prendre les armes sous la conduite du seigneur, et l'on peut voir (par exemple à Wei, en 502) que, pour les amener à s'associer à leurs entreprises militaires, les nobles et leurs chefs doivent négocier avec eux (4). Les gens des corporations accueillis dans les faubourgs ne sont pas, comme les paysans restés dans les hameaux liés par une solidarité entière aux guerriers habitant la ville.

Abrités derrière les remparts sacrés de la cité, le seigneur et ses fidèles vivent noblement. Dans la ville idéale (conforme au plan des rituels), la résidence seigneuriale s'élève tout au centre. Carrée comme la ville et enceinte de murs, elle est, à elle seule, une ville. Ses murailles doivent être très hautes, sa porte belle et majestueuse. Elle étale, sur le terrain plat, bien au large, ses bâtisses sans étage juchées sur de hauts

(1) *Tso tchouan*, C, I, 197. — (2) *Tso tchouan* C, III, 267.
(3) *Tso tchouan*, C, II, 239. — (4) *Tso tchouan*, C, III, 543.

terrassements. Son plan a été fait au cordeau. Chaque édifice a sa place assignée. Tout au milieu, la salle des audiences s'ouvre sur une avenue qui, passant entre l'autel du Sol et le Temple ancestral, court tout droit vers la porte du Sud. Par cette avenue arrive le cortège des vassaux dont le prince, face au midi, reçoit l'hommage. Comme la résidence princière, les demeures des grandes familles sont chacune une ville, une ville groupée autour de la grand'salle où le chef de famille reçoit les hommages des parents, tourné vers le sud. Et, dans toutes les petites villes murées qui emplissent la cité, des murailles s'élèvent encore qui enceignent l'habitation de chacun des chefs d'un petit groupe domestique, car chaque fils de famille, dès qu'il est marié, doit posséder, au fond de sa cour enclose, une salle de réception. Cet édifice est toujours conçu sur le même type. En arrière est un mur percé de petites portes. On pénètre par elles dans des pièces longues et étroites qui sont entièrement fermées par des murs : ce sont les pièces d'habitation. A droite et à gauche s'avancent jusqu'à la cour deux bâtiments latéraux. Enserrée par le mur du fond et ceux des bâtisses latérales, abritée par un grand toit dont la poutre centrale repose sur deux colonnes isolées, la salle des réceptions est entièrement ouverte vers le sud et forme une espèce de véranda surélevée à laquelle on accède de la cour par deux escaliers d'angle. Celui de l'est est réservé au maître de maison, qui, se plaçant un peu en arrière des degrés, reçoit dans sa demeure face au midi, ainsi qu'un prince. Le chef du plus petit des groupes domestiques a chez lui un autel des Ancêtres et un dieu du Sol. La porte qui mène à sa cour d'honneur n'est pas moins sacrée qu'une porte de ville. Il est, chez lui, un maître et un chef. Mais, reçu par le chef de famille ou le maître de la cité, il doit, quand il se présente dans la cour de celui-ci, se tenir au bas des degrés, face au nord, en posture de vassal. Dans la grande cité, chacune des demeures particulières est, non pas un bâtiment

pris dans un château ou une maison accolée à des maisons mitoyennes, mais une résidence seigneuriale. Et toutes ces résidences sont des villes en soi complètes. Seulement elles sont toutes englobées dans les murs seigneuriaux. De même, leurs divers possesseurs sont unis par le lien de leur dépendance à l'égard du seigneur commun, maître de la cité et de ses murs. Jadis, quand le Fondateur eut achevé de bâtir les remparts, quand il eut, à droite et à gauche, distribué les résidences et élevé pour lui-même sa grande salle, il convoqua tous les chefs des familles qui s'étaient liées à lui par serment et qu'« il rassembla pour obtenir gloire ». Il disposa pour eux des nattes et des escabeaux. Il leur offrit, pour une communion initiale, un grand banquet. « Il fit prendre un porc pour le sacrifice, — il versa le vin dans les calebasses, — il les fit manger et il les fit boire : — Seigneur de vassaux, Chef de parenté ! », cependant qu'eux tous, face au maître, « se tenaient déférents et graves » (1). La vie de cour, la vie noble étaient inaugurées.

(1) *Che king*, C, 362.

CHAPITRE II

LE SEIGNEUR

D'après les théories que les feudistes, sur le tard, élaborèrent, le seigneur est celui qui, ayant reçu l'investiture du roi, maître unique de tout le pays chinois, est chargé de gouverner un fief. Il le gouverne pour le compte du Fils du Ciel, en faisant observer les règlements que celui-ci édicte. Dans chaque fief, la dignité seigneuriale appartient à une famille. Cependant, à la mort du détenteur du pouvoir, son successeur ne revêt les insignes de sa dignité qu'après avoir reçu l'investiture du roi (1). Suzerain de tous les seigneurs de la Chine, le roi porte sur ses vêtements douze insignes emblématiques. Les trois premiers (soleil, lune, constellation) lui sont strictement réservés. Le droit de porter les autres (ou plutôt un certain nombre d'entre eux) est accordé aux différents seigneurs investis. Le nombre des emblèmes attribué à chacun d'eux varie avec la qualité de l'investiture. Celle-ci détermine le rang occupé dans la hiérarchie féodale. Les seigneurs orment cinq classes (ducs, marquis, comtes, vicomtes, barons), l'étendue de leurs fiefs variant (d'après la théorie) en proportion de leur titre. Le domaine propre du Fils du Ciel mesure mille *li* tant en longueur qu'en largeur. Cent *li* sont la mesure d'un domaine de duc ou de marquis, cinquante *li* celle d'un fief de vicomte ou de baron (2). Un domaine moins grand est encore un fief, mais qui n'est pas tenu directement

(1) *Li ki*, C, I, 328. — (2) *Li ki*, C, I, 264 et suiv.

du roi (du moins en tant que roi). Son titulaire est le vassal du maître d'un domaine particulier. Les seigneurs et le roi distribuent non seulement des fiefs-domaines héréditaires, mais encore des charges ou fiefs-salaires. Les titulaires des fiefs-salaires, répartis en cinq classes, portent le titre de grands-officiers (*t'ai-fou*) ou d'officiers (*che*). Ces titres eurent d'abord, comme tous les titres féodaux, une signification militaire : tous impliquent l'idée de commandement. Chacun d'eux a fini par correspondre à un grade déterminé, puis à un degré de la hiérarchie féodale. Le mot *officier* (*che*), désignant le dernier ordre de la noblesse, a pris le sens général de noble. Le mot *duc* (comme le mot *prince*) est une appellation valable pour tout seigneur, du moins à l'intérieur de sa seigneurie. Chacun est, chez soi, le maître. Les feudistes, cependant, attribuent au roi le droit de promouvoir ou de rétrograder les seigneurs selon leurs mérites (1). Ces mérites se reconnaissent à la bonne tenue des autels du Sol et des Ancêtres, à l'application conforme des édits royaux relatifs aux mœurs, à la musique, aux mesures et aux vêtements. Les nominations et promotions (par le roi et les princes) devaient être faites en Conseil et après une délibération engageant l'adhésion des vassaux. Les châtiments (tout au moins les plus graves : mort ou mise au ban) devaient être proclamés sur la place publique et comporter l'adhésion du peuple entier (2). La théorie constitutionnelle implique l'idée que nul ne détient l'autorité sinon par une investiture accordée par un suzerain et le consentement des vassaux et des sujets. Le roi-suzerain lui-même tient son pouvoir à la fois du Ciel et du peuple. Il a mission de maintenir un ordre de civilisation dont la valeur s'apprécie à l'aide des manifestations de la Nature et des sentiments des hommes. Il exerce de haut sa charge, déléguant aux divers feudataires une autorité d'un ordre inférieur mais de même nature. Les seigneurs,

(1) *Li ki*, C, I, 276. — (2) *Li ki*, C, I, 274.

que leur généalogie les rattache à la dynastie régnante ou à une dynastie plus ancienne, ne sont qualifiés à commander dans leur fief qu'en vertu de l'investiture reçue jadis par un ancêtre et confirmée à chaque succession.

En fait, si les documents annalistiques *semblent* montrer que, pendant la période *Tch'ouen-ts'ieou*, les seigneurs, en accédant au pouvoir, demandaient régulièrement l'investiture royale, celle-ci avait tout au plus l'intérêt de fixer leur place dans une hiérarchie beaucoup plus mouvante et singulièrement moins ordonnée que les traditions orthodoxes ne le prétendent. Contrairement aux assertions de feudistes qu'inspiraient une conception administrative et une idée haute et neuve du pouvoir central, il est certain que le fondement de l'autorité seigneuriale se trouve ailleurs que dans l'investiture du suzerain. Le mot (*ming*) qui signifie *investiture* et *mandat* est identique au mot (*ming*) qui a pour sens *destinée* et celui-ci ne diffère pas du mot (*ming*) qui signifie *nom* (1). Le *nom* exprime l'être et fait la *destinée* (2), au point que tel homme, né prince, deviendra garçon d'écurie si on lui a donné le nom de « Palefrenier » et que tel autre appelé : « Il réussira » ne peut manquer de réussir. Bien plus, un enfant qui, prédestiné au nom de Yu, porte sur la main à sa naissance des signes où l'on lit le caractère Yu, devra posséder, *même en dépit de la volonté royale*, le fief de Yu (3). Les noms de famille, en rapport avec le terroir, étaient tenus des ancêtres ; les noms personnels se donnaient après une inspection de la voix (la voix, c'est l'âme et c'est le nom) mais aussi après une consultation des aïeux. L'autorité, comme le nom, vient des ancêtres et tout acte particulier de pouvoir doit être précédé par une consultation de leur volonté. Un seigneur n'a le droit d'agir que sur un *mandat* de ses aïeux. En effet, sa *destinée* et celle

(1) Sur la valeu du mot *ming*, voir une interprétation différente dans MASPERO, XCVII.

(2) LV, 159, note 2. — (3) *SMT*, IV, 250, et *Tso tchouan*, C, I, 317.

de sa race dépendent strictement de la Vertu des fondateurs de celle-ci. Elle se confond avec une sorte de lot, avec une quantité déterminée de puissance dont la valeur est fixée par cette Vertu même. Chouen, souverain parfait et qui vécut cent ans, transmit à ses descendants le pouvoir de faire pendant cent générations des sacrifices seigneuriaux : un ennemi qui voulut éteindre la race de Chouen avant que ne fût épuise son lot de générations princières, ne put aucunement y réussir (1). Nulle force humaine n'a le pouvoir d'abréger la durée d'une destinée familiale. Tant que la famille conserve une provision de vertu, elle ne peut être arrachée au pays où cette vertu est enracinée. La *destinée* d'une race est en effet liée à une terre déterminée, à une capitale, à un Lieu-saint. Elle correspond à la possession de généalogies, de légendes, de danses, de privilèges cultuels, de talismans et de joyaux. Elle correspond, pour dire bref, à un lot d'emblèmes et de pouvoirs, significatifs d'un certain génie spécifique — tandis que les insignes conférés par l'investiture du suzerain signalent simplement une dignité et un rang.

Le suzerain, quand il donne l'investiture (*ming*), confirme un décret (*ming*) du Ciel : celui-ci a d'abord « *ouvert la voie* ». On traduit par *voie* le mot *tao*. Ce mot est l'un des plus riches de l'ancien langage chinois. Dans la langue particulière aux vieux philosophes *taoïstes*, il note un certain pouvoir de réalisation, lequel, soit qu'il reste confondu avec le principe efficace de toutes choses (souvent nommé : le *Tao*), soit qu'il anime une individualité distincte, ne cesse jamais d'être entier et identique à lui-même (2). Dans la langue commune, le mot *tao* n'avait pas moins de force. Il s'employait le plus souvent en combinaison avec le mot *tö*. *Tö* et *tao* correspondent à des notions jumelles et qui pourtant s'opposent. Elles notent les deux aspects d'une puissance efficace, *tao* signalant l'effi-

(1) *SMT*, IV, 179. — (2) LIV, 143 et suiv.

cacité pure, concentrée pour ainsi dire et tout indéterminée, tandis que *tö* évoque la même efficacité quand elle se dépense et se particularise. Le mot *tö* note, par exemple, l'espèce de génie qui s'acquiert (en même temps qu'un *nom*) en vivant dans un pays déterminé : ce génie précisément habilite à y commander en maître (1). Employés indépendamment ou combinés, *tao* et *tö* expriment les idées jointes d'autorité et de pouvoir, d'efficacité, de force, de fortune. L'expression *tao-tö* ne peut guère se rendre que par le mot *Vertu*. La Vertu, le *tao-tö* conçu comme une force d'animation d'essence universelle même quand elle réside dans un individu, est la caractéristique du chef à qui le Ciel ouvre la voie (*tao*) et qu'il investit (*ming*) d'un génie déterminé (*tö*) en le pourvoyant de la destinée (*ming*) propre à un seigneur. Le seigneur est, si je puis dire, l'animateur unique et universellement puissant du pays sur lequel son génie spécifique le destine à régner. Il y commande à la nature et aux hommes ou, plutôt, il y fait être comme ils le sont les hommes et la nature. Il donne leur destinée aux gens et aux choses. Il leur donne une certaine puissance d'être qui mesure sa propre puissance. C'est à la lettre qu'il faut prendre la formule : tel seigneur, tels sujets ; tel prince, tel pays. Les joncs, les chrysanthèmes poussent drus, vigoureux, quand le génie princier est en pleine force. Décline-t-il, exténué ? les gens du pays meurent prématurément. Le millet a tout ce qu'il faut pour prospérer, les vassaux, les vassales croissent, multiplient, le plantain donne des milliers de graines ou bien les moissons manquent sur le sol épuisé, les hommes refusent d'entrer en ménage, les terres s'éboulent, les sources s'arrêtent, les étoiles tombent — selon que la Vertu de la race seigneuriale est décadente ou neuve, puissante ou périmée (2). Le *tao-tö* du chef est le principe de tout succès. Il est la fortune du fief. Le

(1) LII, 197. — (2) LII, 79.

sort des choses, les mœurs humaines dépendent de lui, de lui seul. Les théoriciens orthodoxes (qui sont des moralistes et ne pensent guère qu'aux hommes) croient expliquer par l'imitation cette action dominatrice du prince : le prince est un modèle pour tout le pays, il agit en enseignant. En fait, l'efficacité du génie princier est de nature religieuse et magique. Ce génie commande et règle toutes choses par une action immédiate, une action d'esprit à esprit. Il agit par contagion. « La pensée du prince s'étend sans limite : — il pense aux chevaux et ceux-ci sont forts !... — La pensée du prince est sans lassitude : — il pense aux chevaux et ceux-ci s'élancent !... — La pensée du prince est toute correcte : — il pense aux chevaux et ceux-ci vont droit (1) ! » Le seigneur tire son pouvoir d'une force mystique qui est en lui, concentrée, mais qui, diffuse, anime entièrement son pays.

Le génie du pays est, tout entier, dans le seigneur. Ce dernier, en effet, nourrit son autorité et la fonde mystiquement en participant à la vie de son domaine de la façon la plus étroite. Il est, dans son fief, celui qui bénéficie de tout et qui expie tout. Il emploie sa vie entière à s'apparenter au groupement qu'il prétend régenter et qui est un groupement humain et naturel. Il se dévoue au pays en expiant en toute occasion. Il expie les forfaits, les succès, les deuils, les désastres, les victoires, les faveurs, les rigueurs du temps, la récolte bonne ou l'année mauvaise, les moindres infortunes, les moindres bonheurs des choses et des gens. Il neutralise la part dangereuse de tout événement ; il en libère la part heureuse. Il se charge des malheurs d'un chacun, et incorpore en lui la fortune par tous désirée. Il encourt tous les risques. Il assimile une chance totale. A chaque printemps, il ouvre le premier la terre ; à chaque récolte, il goûte le premier aux fruits. La dégustation seigneuriale, le labourage princier

(1) *Che king*, C, 44

désacralisent au profit de tous la terre redevenue vierge, la primeur encore interdite, mais tout le succès des labours revient au seigneur, mais toute la substance des choses est dans les prémices que le seigneur consomme. A chaque vassal qui meurt et quand, pour tous, « le cadavre n'est encore qu'un objet d'horreur », le prince, le premier, embrasse le défunt, poitrine à poitrine, mais, à la fin du deuil qu'inaugure ce témoignage de dévouement, si la famille du mort a gagné un ancêtre, celui-ci est allé grossir la cour des ancêtres princiers, augmentant leur prestige et celui du seigneur. Les guerriers ont fui; l'armée est défaite: le chef mortifie son corps, attriste son cœur et mange du fiel. Quand il s'est nourri de fiel, le courage renaît chez tous les soldats, et le domaine seigneurial finit par s'accroître (1). L'ennemi vaincu s'humilie; on doit craindre un retour de fortune. Le succès serait fugitif si de son côté le vainqueur ne savait pas s'humilier. L'armée a moins fait, en gagnant la bataille, que ne fait le prince lorsqu' « il s'afflige, soupire » et assure la victoire à son pays en confessant sa propre indignité (2). Si, par temps de sécheresse, il confesse ses fautes, s'il accuse son manque de vertu, s'il appelle sur lui seul le châtiment céleste, une fois que l'épreuve est surmontée, une fois que le Ciel est réduit au repentir par le repentir princier, le seigneur aura droit de se dire l'unique auteur de l'ordre naturel. Quand, se vêtant de deuil, se privant de musique, s'abstenant de manger, se lamentant trois jours, il expie l'écroulement d'une colline, le forfait qu'a commis un sujet parricide, la perte d'un territoire, le désastre d'un incendie, quand il revendique pour lui seul la souillure que détermine un crime ou qu'un malheur révèle et quand, enfin, il l'efface à l'aide de privations et de lustrations, sa pénitence, qui purifie tout ensemble son pays et ses sujets, le revêt lui-même d'une pureté renouvelée, éclatante et auguste (3). Sa

(1) *SMT*, IV, 424. — (2) *SMT*, IV, 304. — (3) *Tso tchouan*, C, II, 50.

sainteté s'affirme quand il purge les maux et lève les interdits. Il se dépense au profit de tous, mais le sacrifice journalier qu'il fait de lui-même entretient en lui la force sainte qu'il a reçue de ses aïeux. Son autorité comme la leur a pour fondement et pour principe l'expiation et le dévouement. Elle prétend même trouver son origine historique dans une expiation illustre : la fondation d'un pouvoir princier s'accompagne d'un sacrifice héroïque et total, celui du Grand Ancêtre qui, en se dévouant corps et âme, a allié sa race à un Lieu-saint.

Mais le seigneur ne s'apparente pas à son pays uniquement par une vie de sacrifices. Il réussit à se l'inféoder grâce à un système de sacralisations positives. Il en fait converger sur lui toutes les forces bénéficientes. Il les assimile et se crée ainsi une âme princière. Sa capitale est un centre qui voudrait être le centre du monde — l'idéal serait qu'au midi de la mi-été le gnomon n'y donnât point d'ombre — mais qui doit être, pour le moins, un centre de climats. « Là, le Ciel et la Terre s'unissent ; là, les quatre saisons se joignent ; là, le vent et la pluie se rassemblent ; là, le *Yin* et le *Yang* sont en harmonie (1). » Le seigneur vit au cœur de la contrée, en un lieu de convergence et d'union. Quand il reçoit et qu'il se tient face au sud, le principe lumineux (*Yang*) le pare de tout son éclat. Il peut encore capter l'énergie du *Yang*, s'il a une haute tour et s'il y monte. En demeurant dans une chambre vaste et profonde, il assimilera l'énergie du *Yin*. Mais point n'est besoin d'un palais splendide : rien qu'en exposant son corps tour à tour au soleil (*yang*) et à la rosée (*yin*), le seigneur peut nourrir sa substance des forces constitutives de l'univers. Dès qu'il s'en est nourri, son pays, par son intermédiaire, s'en trouve alimenté. Sa bienfaisance se répand sur toutes choses. A la façon d'une rosée qui se dépose sur les plantes des champs,

(1) *Tcheou li*, VII, t. I, 201, et *SMT*, I, 243 et 247. Une bonne capitale est celle autour de laquelle les mesures de distance « restent constantes », c'est-à-dire qui est au centre de l'Espace pur.

elle lubrifie tout. Mais, par elle aussi, tout se réchauffe, car elle agit encore à la façon d'un rayonnement doux par lequel l'excès de rosée se dissipe (1). Le prince, au début du printemps, a soin d'enlever, en cassant et recueillant la glace, « les barrières opposées par la gelée » au règne des principes réchauffants. Il garde la glace dans une glacière profonde et que l'on ouvre avec des précautions infinies. Il empêche ainsi le froid de s'évader pendant l'été. Il l'empêche d'aller, provoquant la grêle qui dévaste, se heurter aux forces adverses dont c'est le temps de dominer. Mais, du même coup, il conserve le principe du froid dont il faudra, un jour, que le règne revienne. Et il peut encore, en consommant et distribuant de la glace, tempérer, pour lui et les siens, les excès de la chaleur. Il obtient donc pour son pays, pour ses hommes et d'abord pour lui-même, un dosage équilibré des forces qui entretiennent la vie du monde. Il ne peut plus, dès lors, y avoir « ni chaleur intempestive en hiver, ni froid destructeur en été, ni vent glacial au printemps, ni pluie désastreuse en automne... et nul ne périt plus de mort prématurée » (2). Le seigneur doit, en premier lieu, veiller sur sa santé. Sa santé est celle du pays. Rien n'a plus d'importance que la façon dont il se nourrit. « Que le prince seul ait la nourriture précieuse (3) ! » Un prince se nourrit d'essences. Ses menus sont composés de manière à incorporer en lui, en les prenant aux choses en temps voulu, un ensemble de qualités spécifiques qui, chacune, conviennent à une saison et qui, chacune aussi, sont significatives d'un orient. Il acquiert ainsi une âme de Chef : une vertu efficace en tout temps et pour toutes les directions. Il fait croître les troupeaux du domaine, il fait prospérer les fruits de la terre, quand il a soin de manger au printemps du mouton (animal de l'Est) et du blé, en été des haricots et du poulet (Sud), en automne du chien (Ouest) et des graines oléagineuses,

(1) *Che king*, C, 196. — (2) *Tso tchouan*. C, III, 71. — (3) *SMT*, IV, 225.

en hiver du millet et du porc (Nord) (1). Mais s'il est un chef imparfait, s'il oublie la mesure (*tsie*), s'il méprise l'harmonie (*ho*), s'il ne sait pas combiner en lui « l'âcre, l'acide, le salé, le doux », si, surtout, il compromet, en approchant inconsidérément des femmes (qui sont *yin*), la vigueur mâle (*yang*) qui est en lui, il deviendra la victime du *kou* — qui est la rançon de tout excès, l'effet nocif des sacralisations abusives, le malheur et la maladie (plus puissants sur une âme plus grande), le maléfice dans sa force pleine (2). Et, s'il est un seigneur criminel et indigne, il ne sera même plus capable de supporter les sacralisations obligatoires qui donnent au juste vigueur et vertu, mais qui, pour lui, se tourneront en poison mortel. Le prince King de Tsin qui voulut, excédant son pouvoir, supprimer totalement une des familles de sa seigneurie, s'entendit dire par un devin qu'il ne pourrait pas manger du blé nouveau. Quand la saison fut venue et qu'il dut en manger, « son ventre, aussitôt, enfla ; il alla aux lieux d'aisance, tomba et mourut ». Au contraire, un prince sage « met en paix son cœur » en consommant le bouillon où se combinent « l'eau, le feu, le vinaigre, la viande hachée, le sel, les prunes, le poisson cru ». « Le chef de cuisine met (tout cela) en harmonie, déterminant les proportions d'après les saveurs », ajoutant ce qui manque à certains aliments, tempérant ce que d'autres ont en trop. Grâce à ces précautions, le seigneur évite les maux qui le rendraient incapable de « veiller à la garde des autels du Sol et des Moissons » (3).

L'autel du Sol, simple carré de terre englobé dans la résidence princière, contient en lui toute la vertu (*tao*) de la terre seigneuriale (4). Il est identique à la patrie. La patrie n'est plus quand on transforme cet autel en bourbier. Pour sa défense, tous les vassaux doivent savoir mourir et le prince le

(1) *Li ki*, C, I, 332 et suiv. ; I, 641 ; *Tso tchouan*, C, III, 37.
(2) *Tso tchouan*, C, II, 85. — (3) *Tso tchouan*, C, III, 325.
(4) *Tso tchouan*, C, III, 38 et 325.

premier. Mais les vassaux n'ont le devoir de se faire tuer pour le prince qu'au cas où celui-ci, vivant en vrai seigneur, a identifié son âme avec celle de la patrie. L'autel du Sol est doublé par un autel des Moissons (1). Chef de guerriers et maître de laboureurs, le seigneur assure la pérennité de la patrie et la subsistance des habitants, lorsque, de toutes les forces d'une âme grande, complète, équilibrée, il fait obtenir au pays une heureuse succession de récoltes. Le temps fera son ouvrage dans l'ordre, la terre donnera des fruits abondants si le seigneur, du milieu de sa ville, a su participer au rythme des saisons et de la production agricole. C'est pourquoi un dieu des Moissons urbain et qui est la chose du seigneur suffit à faire fructifier les champs (2).

Le seigneur, par ses travaux sacrés, enrichit son domaine. Tout le domaine, d'autre part, contribue à enrichir l'âme du seigneur. Il tire des champs et de leurs produits une abondante provision de vertus. Il en tire d'autres et non moins abondantes, des terrains de chasse, des lieux de pêche, des marches lointaines où il possède des réserves de gibier et des parcs d'élevage. Il est un « mangeur de viandes ». Tandis que l'âme des paysans, chichement nourrie de fruits et de grains, n'a point la force de passer la mort et qu'elle retourne à la matière, se confondant, dès le souffle expiré, avec les puissances du sol et de la germination, l'âme du seigneur, « devenue vigoureuse par l'usage d'un grand nombre d'essences d'êtres », peut acquérir « une robustesse essentielle » qui lui permet de franchir la mort et de subsister à l'état d' « être spirituel (*chen ming*) » (3). Un homme ou une femme du commun perdent toute existence individuelle quand ils meurent à bout de vie. La mort, si elle survient quand il leur reste encore une provision de souffle, libère, avec celle-ci qui se dissipe en un faible temps, une âme dont la force chétive peut tout au plus s'em-

(1) *Li ki*, C, I, 587. — (2) **LIV**, 68 et suiv.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 142; **LV**, 18.

ployer à quelques mauvais caprices. Il en est autrement d'une âme seigneuriale. Seuls, à bien dire, les seigneurs ont une âme, au sens vrai du mot. Cette âme, la vieillesse ne l'use point. Elle l'enrichit. Le seigneur se prépare à la mort en se gorgeant de nourritures exquises et de boissons qui vivifient. Il mange « la riche friture », il boit le vin mêlé de poivre qui « soutiennent les forces des vieillards aux longs sourcils ». Au cours de sa vie, il a assimilé des quantités d'essences. Il en a assimilé d'autant plus que sa seigneurie est plus vaste et plus opulente. Il a accru la substance que ses aïeux lui ont léguée, riche déjà, puisqu'eux-mêmes étaient des seigneurs repus de viandes et de venaisons. Son âme, quand il meurt, loin de se dissiper comme une âme vulgaire, s'évade du cadavre, pleine de force. Au lieu de se dissoudre, mêlée aux forces indistinctes du sol nourricier, elle peut prendre possession du corps de ces animaux qui sont une noble chasse : ours ou sanglier (1). Elle se montrera féroce si le seigneur était un être sans mesure et s'il a eu la mort prématurée qu'en ce cas il méritait. Mais si le chef a mené dans les règles la vie seigneuriale, s'il meurt, au bout d'une longue destinée, dans son pays, dans sa ville, dans son palais, dans sa chambre, selon les rites, son âme qu'anoblissent encore et que purifient les expiations du deuil, possède, après la mort, une puissance auguste et sereine. Elle possède la vigueur bénéficiente d'un génie tutélaire, tout en conservant une personnalité durable et sainte. Elle est une âme d'ancêtre.

Un culte lui sera rendu dans un temple placé non loin des autels du Sol et des Moissons. Des cérémonies saisonnières la feront participer à la vie de la nature, à la vie du pays. On la fête au printemps quand la rosée humecte la terre, à l'automne lorsque se forme la gelée blanche (2). Elle mange quand la chasse est bonne. Elle jeûne quand la récolte manque. L'âme

(1) *Tso tchouan*. C, I, 143, et III, 138. — (2) *Li ki*. C, II, 270.

ancestrale subsiste et dure, nourrie des grains recueillis dans le champ sacré des moissons seigneuriales, des viandes provenant des parcs domaniaux et préparées dans la cuisine princière, du gibier abattu dans les marches et dédié par les chasseurs à l'autel du Sol. Mais, si riche de personnalité que puisse être une âme de chef, un moment vient où cette personnalité se disperse et s'éteint. Au bout de quelques générations, la tablette à laquelle des rites appropriés ont rattaché cette âme, cesse d'avoir droit à un sanctuaire qui soit à elle. Ainsi que les tablettes des aïeux plus anciens dont la mémoire s'est déjà évanouie, on la relègue dans un coffre de pierre que l'on garde dans une salle consacrée à l'aïeul le plus ancien. L'ancêtre qu'elle représentait et dont elle portait le nom cesse d'être nourri comme un seigneur, comme un génie tutélaire pourvu d'une individualité forte et distincte. Sa carrière est terminée, son rôle d'ancêtre fini. Le culte qu'on lui a rendu l'a fait échapper pendant de longues années au sort des morts plébéiens. Il rentre, enfin, lui aussi, dans la foule des forces impersonnelles et toutes confondues qui sont la fortune indivise du fief et de la race princière. Comme les puissances anonymes du sol, il n'est plus nourri que de viandes crues. Il a fait retour à la masse des choses saintes qui sont l'âme globale du pays, mais que le seigneur se représente sous l'aspect d'un Premier Ancêtre et avec les traits mythiques d'un Héros Fondateur. Il prête à celui-ci tous les mérites d'un inventeur et d'un démiurge. Qu'il ait aménagé la terre, vaincu les eaux, soumis le feu, chassé les monstres, défriché la glèbe, inventé les céréales, domestiqué les chevaux, le Grand Aïeul a fait preuve d'une vertu (*tö*) dont sa race a héritée et qui lui a valu ses emblèmes, son fief, son nom, sa destinée — l'histoire officielle présentant d'autre part cet ancêtre comme un vassal méritant qui a reçu d'un souverain une investiture.

Héritier d'un aïeul héroïque dont la gloire, chantée dans les hymnes sacrés de la famille, rayonne jusqu'à lui, maître des

autels du Sol (nombre de fondateurs sont qualifiés de dieux du Sol ou de dieux des Moissons), possesseur d'un temple où des cérémonies saisonnières font revivre la personnalité vigoureuse de ses ancêtres immédiats, le seigneur est revêtut d'une sainteté qui impose, à ses fidèles comme à lui-même, une étiquette redoutable.

La force auguste qui anime le chef est une force mystique dont la tension est extrême et qui est singulièrement contagieuse. Elle agit à l'ordinaire par simple rayonnement, mais il faut pour cela qu'elle demeure concentrée et pure. Elle doit, en des occasions exceptionnelles, s'employer avec sa vigueur plénière, et, pour cette raison, il convient que, dans le courant des jours, elle ne subisse aucune déperdition. Le seigneur vit au milieu de sa cour, isolé et passif. Les vassaux « formen, barrière ». Ils protègent leur maître contre toute approche contaminante. Ils agissent pour le compte du chef, rehaussant un prestige qui se conserve intact. La cour travaille à garder le seigneur dans une sorte de quarantaine splendide d'où une gloire irradie.

Le seigneur est, au sens strict, l'homme à qui nul ne parle, pas même à la troisième personne. On ne parle qu'à « ses serviteurs », si bien que l'expression « (ceux qui sont) *au bas des degrés* (du trône, et à qui j'ose uniquement m'adresser) » a fini, dans la Chine impériale, par signifier « Votre Majesté » (1). On ne parle pas au seigneur, on parle en sa présence et, quand on lui donne *indirectement* des conseils, il faut les lui donner « d'une manière *détournée* » (2). Le souffle d'une voix vile ne doit point venir souiller la pureté princière; la sainteté du chef ne doit pas subir l'injure d'une réprimande ou d'un conseil directs, si justes soient-ils : car ils viennent d'en bas. « Regarder en fixant par-dessus la tête, c'est être arrogant; regarder au-dessous de la ceinture, c'est manifester du chagrin;

(1) *Tso tchouan*, C, II, 206. — (2) *Li ki*, C, I, 96.

regarder de côté, c'est faire montre de mauvais sentiments. » Les yeux du vassal ne peuvent se fixer sur le prince « plus haut que le bas du menton », mais il faut qu'ils restent dirigés droit sur lui (1). Chacun doit se laisser pénétrer directement par la vertu qui illumine les yeux du chef. Nul n'oserait en supporter l'éclat. Nul n'oserait mêler son regard à ce regard sacré. La discrétion la plus correcte est imposée aux serviteurs d'un prince. Un officier, auprès de son maître, doit « se tenir le corps incliné, les extrémités de la ceinture pendant à terre, les pieds semblant fouler le bas du vêtement. Le menton doit être tendu comme les gargouilles d'un toit; les mains doivent être tenues jointes, aussi bas que possible ». Le scribe qui, en présence du prince, oserait « secouer la poussière de ses livres » ou simplement les « mettre en ordre », le devin qui « tiendrait sens dessus dessous les bâtonnets d'achillée » ou qui « coucherait de côté l'écaille de tortue », mériteraient d'être châtiés (2). Là où le prince doit vivre, tout doit être ordre et propreté. Ses vassaux les plus intimes (les grands-officiers) ne manquent jamais de se laver les mains cinq fois par jour. Avant de se présenter au maître, « ils se purifient par une abstinence sévère; ils n'entrent pas dans les appartements des femmes; ils se lavent la chevelure et le corps » (3). Celui qui offre au seigneur des mets tout préparés, prend soin de se munir « de plantes à saveur âcre, d'une branche de pêcher, d'un balai de jonc » (4) : les influences mauvaises que, dans son indignité, il ne peut manquer d'entraîner avec lui, pourront ainsi être détachées de la nourriture destinée à entrer dans la substance sainte du chef.

Mis à l'abri, par une cour où règne une étiquette méticuleuse, de toutes les contaminations qui pourraient venir souiller sa sainteté, le prince se soumet lui-même à une étiquette plus minutieuse encore. Toute sa cour l'entoure et chacun des

(1) *Li ki*, C, I, 104. — (2) *Li ki*, C, I, 704 et 76. — (3) *Li ki*, C, I, 685.
(4) *Li ki*, C, I 715.

fidèles doit, au plus petit manquement, le rappeler à l'ordre. Des annalistes sont là pour noter ses moindres gestes, ses moindres paroles. Il vit sous la menace de l'histoire. Venant d'un seigneur, la plus futile des actions est lourde de conséquences incalculables. Un chef ne peut ni jouer ni plaisanter : ce qu'il a fait est fait, ce qu'il a dit est dit (1). Il doit entendre uniquement de la musique régulière ; il doit se tenir strictement droit ; il ne peut s'asseoir que correctement sur une natte correctement disposée ; il ne doit manger que des repas composés selon les règles ; il ne peut marcher que d'un pas exactement mesuré. La circonspection est son premier devoir. Dans les circonstances où un simple noble fait des pas de deux pieds et un grand-officier des pas longs d'un pied, la longueur des pas du seigneur ne doit pas excéder un demi-pied (2). Tandis qu'en sa présence, des fidèles, animés par la grandeur du service princier, s'empressent, se hâtent, semblent voler, « marchent les coudes étendus comme les ailes d'un oiseau », le maître, que son prestige condamne à une inerte gravité, doit demeurer immobile, inactif et presque muet (3).

Le chef se borne, en Conseil, à dire « oui », mais ce « oui » princier est un décret qui engage la destinée, et si le prince, quand il parle, ne peut s'exprimer qu'à l'aide de formules consacrées, l'histoire montre que la fortune des États a été changée parce qu'à telle date tel chef avait choisi, pour se désigner, celui des pronoms personnels permis à un seigneur qui, en l'occurrence, était convenable ou ne l'était pas (4). Song mérita de devenir prospère parce qu'en temps d'inondation son prince, répondant à des condoléances, eut l'heureuse idée d'employer pour se nommer l'expression « petit orphelin » plutôt que la formule « homme de peu de vertu » ; mais (fait significatif) ce ne fut pas le prince qui de lui-même fit ce choix : il obéit à un conseiller.

(1) *SMT*, IV, 251. — (2) *Li ki*, C, I, 719.
(3) *Li ki*, C, I, 720. — (4) *Tso tchouan*, C, I, 153.

La vertu prestigieuse et fugace du chef ne demeure en lui que si la vie de cour et l'étiquette la conservent. Emprisonné par la cour, lié par l'étiquette, le seigneur ne règne qu'à condition de rester passif, de ne point commander dans le détail, de ne point diriger une administration. Il n'agit que par la simple efficace de son prestige. L'activité réelle est le fait des vassaux. Le pouvoir princier est fondé sur la possession d'une Vertu d'essence religieuse et magique. Il est moins un pouvoir de commandement qu'un pouvoir d'animation. Le seigneur est le chef d'une hiérarchie et non un chef d'État.

CHAPITRE III

LA VIE PUBLIQUE

Le seigneur préside la cour des vassaux et il les envoie au combat. Les deux grandes obligations d'un vassal sont le conseil et le service. La morale noble a, par l'effet de la vie de cour, pris un caractère raffiné. Elle s'est formée dans la vie des camps. L'ordre militaire est à la base de l'ordre civil.

Les nobles a l'armée.

La prédominance de l'ordre militaire se manifeste par une règle significative. Le recensement qui détermine dans le détail les rangs et les tributs des terres et des hommes, est une besogne militaire. A ce titre, précisément, elle paraît œuvre redoutable et quasi sinistre. Elle engage les destinées du pays. Seul un prince trop enclin aux combats songe à procéder de lui-même à un dénombrement du peuple qui équivaut à une prise brutale de commandement et de possession. La responsabilité d'un acte aussi téméraire doit normalement être laissée à un homme qui a dévoué sa vie à la guerre. Le ministre de la guerre (« cela convient ») (1) est chargé de régler les contributions, de compter les cuirasses et les armes. A cette fin, il porte sur un registre le compte des terrains labourables, des forêts de montagne, des marais et

(1) *Tso tchouan*, C, II, 439.

des lacs, des monts et des collines, des terres basses ou salées, des marches inondées, des déversoirs d'eau. Il divise les terrains plats compris entre les digues, fait la répartition des pâtures et des terres cultivables. Il détermine alors les contributions à fournir. Il fixe le nombre des chars et des chevaux ainsi que celui des guerriers montés sur chars, des fantassins qui les escortent, des cuirasses et des boucliers. Les opérations du cadastre et du recensement se confondent. Le devoir militaire porte sur les terres comme sur les hommes. Il paraît incomber aux hommes à raison de leurs terres et compte tenu de la nature et de la valeur de celles-ci. Les laboureurs ne fournissent à l'armée que des piétons. Les vassaux, détenteurs d'un domaine comprenant chasses et pacages, doivent équiper un nombre réglé de chars de guerre. Ce nombre donne la mesure de leur fief et de leur dignité.

Faire le dénombrement du peuple, c'est vouer le pays à la guerre. Cet acte de bravade qui prétend forcer la destinée doit être contrebalancé par un geste de modération. Le recensement s'accompagne de mesures libérales et expiatoires. La plus caractéristique est une amnistie. « Après avoir fait le grand recensement, on libéra les débiteurs, on fit des largesses aux veufs et aux indigents, on amnistia les coupables : l'armée fut au complet (1). » L'armée se compose, d'une part, de gens à qui une peine est remise à charge de se dévouer aux œuvres de mort et, d'autre part, des vassaux qui sont des guerriers-nés et qu'une fidélité totale lie au chef. Dès que l'armée est rassemblée, on ouvre les arsenaux et l'on distribue les armes. Les armes, en théorie, appartiennent au seigneur qui les conserve, soigneusement enfermées, ceci non pas par simple précaution de police : les armes exhalent une vertu dangereuse (2). On ne s'en munit point sans se préparer par un temps d'abstinence à ce contact redoutable (3). Le jeûne

(1) *Tso tchouan*, C, II, 29-30 et 241. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 412.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 133.

a lieu dans le Temple ancestral et provoque une émotion telle qu'on croit entrer en communication avec les aïeux. Les pressentiments de la veillée des armes paraissent engager sort de la campagne. Celui qui sent alors son cœur agité se sait destiné à la mort. Une onction sanglante revêt les armes d'une puissance neuve. Le chef fait un sacrifice. L'armée équipée se rassemble autour du tertre du Sol. Elle propitie les dieux des chemins et se met en route.

Les piétons sont faiblement armés. Ils servent de terrassiers et de valets. Ils vont, « sans espoir de revenir », marchant et campant, pleins de terreur, au bord des bois. Tout leur temps est pris par le soin des chevaux qu'ils nourrissent, ainsi qu'eux-mêmes, de laiteron. Ils font étape, affolés, se réjouissant de n'être point déjà morts, peinant sous le poids des bagages, bousculés, gémissant d'une voix sans âme, bâillonnés dès qu'on forme les rangs (1). Les nobles partent montés sur leurs chars de guerre, tranquilles, jouant du luth. Leurs chars, courts et étroits, sont formés par une caisse ouverte à l'arrière et montée sur deux roues (2). A l'avant est un timon recourbé auquel sont attachés deux timoniers ; de part et d'autre, des courroies costales tiennent à l'écart les deux chevaux ailiers. Les quatre chevaux du char sont munis de mors auxquels sont fixées deux clochettes. A ces mors s'attachent les rênes ; les rênes intérieures des deux ailiers sont fixées en arrière à deux anneaux placés à droite et à gauche de la planche qui forme l'avant du char ; les six autres rênes sont tenues en main par le conducteur. Celui-ci se place au centre du char (3). A ses côtés, se faisant contrepoids l'un à l'autre, se tiennent, à gauche (place d'honneur) un archer et, à droite, un lancier. Les chevaux sont cuirassés, souvent revêtus de peaux de bêtes féroces. Les trois hommes de l'équipage portent un habit de cuir fait d'une ou de plusieur

(1) *Che king*, C, 35, 167, 185. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 189.
(3) Sur le char, voir *Che king*, C, 124.

peaux de bœuf (ou de rhinocéros ?). Ces cuirasses sont enduites de vernis. Sur l'avant du char, protégeant chacun des guerriers, sont placés trois boucliers de bois léger. L'archer dispose de deux arcs conservés dans le même carquois, débandés et liés (pour qu'ils ne se déforment point) à une armature de bambou. A portée du lancier sont dressées plusieurs armes à longs manches terminés par des crochets ou des tridents de métal. Elles servent à percer et surtout à accrocher et à démonter les guerriers des chariots ennemis que l'on tue à terre ou que l'on fait prisonniers. En route, les hommes d'armes se reposent en s'asseyant sur une double natte ou sur une peau de tigre placée dans la caisse des chars. Sur ceux-ci flottent des étendards. Les cuirasses des guerriers sont recouvertes de cordons ou de soie (1). Leur vernis brille. Les archers ont des doigtiers d'ivoire. L'extrémité des arcs est en ivoire aussi. Arcs, carquois, brassards, genouillères, sont peints de couleurs vives. Les boucliers sont décorés de peintures. Sur le poitrail des chevaux pendent des ornements ciselés. Les chars avancent avec majesté, conduits par des cochers habiles à tenir leurs rênes bien unies, s'appliquant à faire avancer de front leurs quatre bêtes dont les ornements et les sonnailles doivent tinter d'accord. L'armée poursuit sa route, toujours orientée, dans un ordre immuable et dominateur, comme si, en progressant, elle regardait le Sud, ainsi que fait un chef. En avant est portée la bannière de l'Oiseau rouge (Sud) ; en arrière celle du Guerrier sombre (tortue et serpent : Nord) ; à l'aile droite (Ouest) celle du Tigre blanc ; à l'aile gauche (Est) celle du Dragon azuré (2). A droite des chars, les piétons sont chargés de veiller aux timons ; ceux qui marchent à gauche ramassent des herbes tout le long de la route (3). Les ordres sont donnés à l'aide de drapeaux. Ouvrant la marche de l'armée, il doit y avoir un signal de

(1) *Tso tchouan*, C, II, 189. — (2) *Li ki*, C, I, 55.
(2) *Tso tchouan*, C, I, 614.

chiendent (le chiendent sert de litière aux victimes) — comme il doit y en avoir un en tête d'un cortège funèbre, comme il doit y en avoir un pour précéder un chef qui se dévoue à la mort.

L'armée campe, comme elle marche, orientée. Le camp est une ville carrée où l'on creuse des puits, où l'on élève des foyers, qui a ses portes cardinales et qui renferme, dans son enceinte, les tablettes des Ancêtres et des génies du Sol. Au centre est la légion formée par les proches du prince : elle est encadrée par les légions de gauche et de droite (1). Les camps temporaires sont entourés de simples haies, mais quand une armée veut laisser un monument de sa gloire et prendre possession du pays, elle édifie un camp retranché, une place forte (2). Si plusieurs armées campent ensemble, chacune prend soin de se placer à l'orient qui convient à son pays natal (3). Tout se passe, quand l'armée campe, comme si la cité seigneuriale s'était, tout entière, déplacée, munie de toutes les forces saintes du pays natal. Face à elle s'élève la cité ennemie, le camp adverse.

Dans chaque camp, commence une espèce de retraite qui prépare à la bataille. On cherche à forcer la patience de l'ennemi, à reconnaître s'il s'est disposé à donner un gros effort, à deviner s'il a emporté de grandes provisions de grains et de légumes secs mis en sacs, à voir, enfin, s'il tient à remporter une victoire ou simplement à faire parade de sa force. Parfois, les armées se rangent en bataille sans que ni l'une ni l'autre ne s'avance au combat. Chacune attend le jour favorable que ses devins épient. Elles échangent des messagers pour fixer l'heure de la rencontre. La voix plus ou moins ferme de l'envoyé renseigne sur l'esprit de décision de l'adversaire (4). Dans chaque camp, que l'autre observe, les assemblées guerrières se succèdent : parades religieuses

(1) *Tso tchouan*, C, II, 132 et 468. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 214.
(3) *Tso tchouan*, C, II, 479. — (4) *Tso tchouan*, C, I, 509.

et militaires où s'exalte l'espoir de vaincre (1). « Dans l'armée de Tsin (que regardent de leur camp, montés sur une tour, le prince de Tch'ou et un de ses officiers), les hommes courent à droite et à gauche. Que font-ils? — Ils convoquent les officiers. — Ils se réunissent au milieu du camp (autour du chef). — Ils vont délibérer. — On dresse une tente. — Ils vont consulter la tortue devant les tablettes des princes défunts de Tsin. — On enlève la tente. — Le prince de Tsin va donner ses ordres. — On pousse de grands cris... Il s'élève un nuage de poussière... — On bouche les puits... On détruit les foyers... On forme les rangs. — Après être montés sur les chars, les archers à gauche, les lanciers à droite, tous prennent leurs armes et descendent. — Ils vont écouter la harangue (du chef). — Vont-ils combattre? — On ne peut savoir... Ils remontent sur les chars, à gauche et à droite, et puis descendent encore tous. — Ils vont prier pour l'issue du combat. »

Cette prière (*tao*) accompagne un geste et un serment tragiques par lesquels le chef voue définitivement l'armée à la bataille. Il donne aux ancêtres des pierres de prix : tel est le gage imposé à celui qui, demandant une protection, doit, comme contre-partie, donner prise sur ses biens les plus précieux et mettre en jeu son corps et sa vie. Le chef commence par justifier son expédition. Elle a pour seul but de punir des perturbateurs et des coupables. « Prêt au combat, je tiens la lance! J'ose vous avertir! (Que) nos nerfs ne soient pas brisés! (Que) nos os ne soient pas rompus! (Que) nos visages échappent aux blessures! (C'est) afin d'accomplir la grand'œuvre! C'est pour ne pas vous déshonorer, vous, nos ancêtres! Une longue vie (*ming*: destinée) n'est pas ce que je demande! Les jades de ma ceinture, je n'ose pas y tenir! »

Lorsque tous les guerriers, harangués par le chef, liés par

(1) *Tso tchouan*, C, II, 182.

son serment, se trouvent enfin dédiés à un sort terrible, les plus braves se disputent la première gloire. Ils vont défier l'ennemi en qui déjà ils voient un coupable, l'ennemi dont la défaite doit avérer les torts. La bataille sert à éprouver le Destin. Les premières passes d'armes sont des présages efficaces. Il s'agit, pour commencer, de prendre le pas. Dès le début du combat, les sorts sont liés. On sait encore, dès le début, quel est l'enjeu de la bataille et si elle sera une joute courtoise destinée à classer les prestiges, ou bien une ordalie à mort aboutissant à un triomphe absolu, à une défaite sans appel.

Si l'on voit dans l'adversaire, non pas un rival, mais un ennemi véritable, si l'on veut le déclarer hors la loi chinoise et le châtier comme un Barbare, si l'on entend supprimer une dynastie périmée et nocive, une seigneurie décadente ou sauvage, on envoie, pour *lier* le combat, des braves dévoués à la mort (1) — tel est le rôle réservé aux amnistiés, conduits, en théorie, par le ministre de la guerre. Au contact de l'adversaire, ils devront se couper la gorge en poussant un grand cri. Une âme furieuse s'exhale de ce suicide collectif. Elle s'attache comme un sort néfaste à l'ennemi. Le duel sera terrible, sans être nécessairement un duel à mort, si pour solliciter l'adversaire, on envoie vers lui un char dont le lancier « pénètre dans les retranchements, tue un homme, lui coupe l'oreille gauche et s'en revient » (2). [Au début d'un sacrifice, pour rendre les dieux attentifs et leur consacrer la victime, on tire de l'oreille, avec un couteau à sonnettes, le premier sang.] Du premier coup, l'ennemi est désigné pour être la victime expiatoire de la bataille. Cependant il n'est point destiné irrémédiablement à un sacrifice total. Les dieux admettent les substitutions de victimes. Le vainqueur peut consentir au rachat du vaincu. Mais il y a encore, pour solli

(1) *SMT*, I, 233 et IV, 25. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 626.

citer le combat, des procédés plus humains. Ils révèlent non pas une volonté de conquête ou, tout au moins, d'inféodation, mais un simple souci de prestige et de gloire. Que les adversaires se soient rapprochés en allant camper l'un près de l'autre ou que l'un d'eux soit venu établir son camp face aux murs de la ville rivale, les deux armées en présence sont chacune dans leur ville, dans une ville dont les retranchements sont sacrés comme ceux de la ville natale. Pour infliger à l'adversaire la première blessure, la plus décisive, la plus sensible, il suffira qu'un char aille à toute allure, l'étendard baissé, « effleurer les retranchements ennemis ». Ou bien on ira brûler les arbres des bosquets sacrés qui entourent la ville rivale (1). Moins grave, mais d'une insolence aussi efficace, sera le geste du guerrier qui, s'exposant froidement, comptera, avec sa cravache, les planches qui forment la porte (2). Dès qu'il s'est senti bravé, dès qu'il a vu mépriser ses murs, c'en est fait : l'adversaire se résigne à subir les destins du combat.

Commencée par des bravades où, avec une résolution plus ou moins brutale, on affirme de la force d'âme, la bataille, siège ou lutte en rase campagne, n'est qu'un affrontement de forces morales. Ames inconsistantes de vilains, les gens de pied n'ont aucun poids dans la mêlée des destins, cependant que les nobles équipages des chars se heurtent, fanion contre fanion et honneur contre honneur.

Les vassaux des deux armées ne sont pas, les uns pour les autres, des inconnus. Presque tous ont été chargés de missions en pays rival. Ils y ont été reçus à titre d'hôtes. Dès qu'ils reconnaissent leurs fanions respectifs, ils échangent des politesses hautaines. Ils envoient à l'adversaire, à défaut d'un repas « pour les gens de sa suite », un pot de vin qu'il est prié de boire afin de se réconforter. Ce vin se déguste cérémonieu-

(1) *Tso tchouan*. C, I, 625. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 339

sement tandis qu'on se remémore les assauts de politesse du temps de paix (1). Les adversaires se saluent, non pas à genoux (car ils sont en armes), mais en s'inclinant par trois fois. Ils descendent de leur char, ils ôtent leurs casques dès qu'ils aperçoivent un grand chef ennemi (2). Ils n'osent point s'attaquer à un seigneur, car « celui qui l'effleurerait mériterait un châtiment ». Ils n'osent combattre qu'entre égaux.

Ils doivent combattre poliment. Un équipage qui est sur le point d'en saisir un autre, le laissera échapper, si l'un des guerriers ennemis a le bon goût de payer tout de suite une rançon d'hommages. Un archer de Tch'ou, en mauvaise posture, voit son char arrêté par un cerf. C'est sur ce cerf qu'il tire sa dernière flèche. Son lancier descend aussitôt du char, prend le cerf tué et va l'offrir aux guerriers de Tsin : « Parce que ce n'est pas la saison de la chasse, le temps d'offrir en cadeau des animaux sauvages n'est point venu. Cependant je me permets de présenter celui-ci à manger à ceux de votre suite. » L'ennemi, arrêtant son attaque, s'écrie : « Voilà, à gauche, un archer de valeur et, à droite, un lancier au beau langage : ce sont des gentilshommes (3) ! »

Des cadeaux d'armes s'échangent comme les cadeaux de nourriture et de boisson (4). Le prestige se gagne au moyen de gestes généreux, bien mieux que par l'opiniâtreté ou le savoir militaire. Tels guerriers qui, dans les exercices préparatoires, ont su percer de leurs flèches sept cuirasses à la fois et qui s'en vantent, s'entendent dire par leur chef : « Vous infligerez un grand déshonneur au pays ! Demain matin, en lançant des flèches, vous périrez victimes de votre art ! » Même quand la victoire a prouvé la sainteté de la cause et qu'on n'a plus affaire qu'à des fuyards, c'est-à-dire à des coupables, un noble guerrier ne peut pas se résoudre à tuer plus de trois hommes.

(1) *Tso tchouan*, C, III, 392. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 135 et 136.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 626. — (4) *Tso tchouan*, C, II, 136.

Encore, quand il décoche ses flèches, tire-t-il en fermant les yeux : elles atteindront l'ennemi si le sort le veut.

En plein combat, la prudence doit toujours céder à la courtoisie. Deux chars marchent à la rencontre. L'un se détourne. Le chef ennemi crie aussitôt le nom du chef de char qui semble éviter la lutte. Défié, celui-ci revient au combat, cherchant à tirer. Il se voit réduit, car l'autre, déjà prêt, décoche sa flèche, à invoquer, pour qu'elle détourne de lui le malheur, la vertu prestigieuse des ancêtres. Mais, quand l'autre veut tirer une seconde fois, il s'écrie : « Si vous ne me laissez pas échanger (mes flèches avec les vôtres) ce sera laid ! » Rappelé à son tour aux lois de l'honneur, l'adversaire, retirant la flèche déjà encochée, attend, immobile, le coup meurtrier (1).

Il est grand d'épargner l'ennemi. Il est beau de s'exposer crânement. L'exploit suprême est de se dévouer en faveur du chef. Si le char de ce dernier s'embourbe ou se trouve serré de près, le vassal fidèle cherchera tout de suite à se substituer au maître. Il prendra sa place dans la voiture que signale toujours le fanion de commandement (2). Un noble guerrier, même pour échapper aux poursuites, ne consent pas à abaisser son étendard (3). Tant que l'étendard flotte, il faut aller au pas ou marcher de l'avant jusqu'aux retranchements ennemis. On ne fuit pas, honte suprême, drapeau déployé, car, si l'on va à la bataille, c'est pour faire honneur à son blason. Risquer d'être la risée d'un ennemi qui peut crier votre nom ou risquer d'être épargné hautainement par lui, voilà les pires malheurs. Il faut pour les détourner autant d'astuce que de cœur. Dans une bataille entre Tsin et Tch'ou (596), un char de Tsin, embourbé, ne peut plus avancer. La situation est désespérée. L'ennemi s'amuse à donner des conseils. « Un guerrier de Tch'ou dit au conducteur d'enlever la barre transversale (où les armes étaient accrochées). (La barre enlevée),

(1) *Tso tchouan*, C, III, 340. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 13.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 749.

le char (put) avancer, mais seulement un peu. Un guerrier de Tch'ou dit (alors) au conducteur d'enlever l'étendard et de l'abaisser sur le joug. (L'étendard enlevé), le char put (enfin) sortir du trou. Le conducteur, détournant la tête, dit (pour payer les conseils insultants et la grâce déshonorante qu'il venait de recevoir) : « Nous ne sommes pas, comme ceux de votre grand pays, entraînés à (l'art de) fuir ! »

Le grand jeu, dans la bataille, est de narguer l'ennemi. On nargue aussi ses compagnons — tout en les secourant : « Tchao Tchan donna ses deux meilleurs chevaux à son frère aîné et à son oncle pour les aider à fuir. Lui-même s'en retourna avec ses autres chevaux. Il rencontra l'ennemi et ne put échapper. Abandonnant son char, il s'en alla à pied par la forêt. Fong (autre guerrier de la même armée) passa (près de lui) monté sur son char avec ses deux fils. Il leur dit de ne point détourner la tête en arrière (regarder, en tournant la tête, Tchao Tchan fuyant à pied, eût été l'humilier). Eux cependant se détournèrent et dirent (nommant le fuyard par son nom) : « Le vieux Tchao est là-bas derrière ! » Tchao, pris de colère, leur ordonna de descendre (du char de leur père) et, leur montrant un arbre, leur dit : « Cadavres étendus, vous resterez en ce lieu ! » (Ils durent descendre et) leur père (aussitôt) présenta à Tchao Tchan la corde (pour l'aider à monter dans son propre char) afin de le sauver. Le lendemain les cadavres de ses fils marquaient la place indiquée. Pris tous deux, (l'ennemi) les avait (tués et) liés à l'arbre (1). »

Le combat est une mêlée confuse de bravades, de générosités, d'hommages, d'insultes, de dévouements, d'imprécations, de bénédictions, de maléfices. Bien moins qu'un choc d'armes, c'est un tournoi de valeurs morales, c'est une rencontre d'honneurs qui se mesurent. On y cherche à se qualifier en disqualifiant les autres, non pas seulement les adversaires,

(1) *Tso tchouan*, C, I, 633.

mais aussi, mais tout autant, ceux du même parti. La bataille est le grand moment où les guerriers prouvent chacun leur noblesse, en prouvant à eux tous, par surcroît, la noblesse de leur prince, de leur cause, de leur pays. Souvent agressif et toujours marqué par l'ambition de primer, l'esprit de solidarité qui anime un corps de vassaux se manifeste dans l'épreuve de la bataille comme dans les épreuves qui préparent au combat. Un vassal perd son rang s'il se laisse vaincre par un compagnon dans les joutes pacifiques de la lutte (1). Un ministre de la guerre ne mérite plus sa charge, s'il se laisse, par jeu, passer, comme un captif, une corde au cou (2). Celui qui, n'osant point tuer un prisonnier lié, laisse tomber sa lance, ne sera point lancier. Il sera remplacé, à la droite du char, par l'homme loyal qui, sans se laisser épouvanter par le grand cri que pousse la victime, lui aura froidement coupé l'oreille gauche. Celui-là n'a point peur d'attirer sur lui les retours vengeurs d'une âme ennemie : il s'est lié à mort à ses compagnons d'équipage (3).

La solidarité des équipages est le fond même de l'honneur, à tel point que, pour disqualifier à jamais un chef de char, il suffit de mettre à mort son cocher (4). Cette solidarité, qui fait la force des armées, est faite d'éléments communiels mais recouvre un sentiment vétilleux du point d'honneur. Tchang-ko et Fou-li, grands officiers de Tsin, sont chargés d'aller provoquer l'ennemi ; il leur faut un cocher qui connaisse bien pays et chemin ; ils le demandent à Tcheng, petite seigneurie associée à Tsin dans une guerre contre Tch'ou. La tortue consultée désigne Che-kiuan, grand officier de Tcheng. Les rangs des trois guerriers sont égaux ; le prestige de leur pays ne l'est pas. Che-kiuan, averti du danger qu'il y aurait pour lui à se laisser brimer et traiter en inférieur, est bien décidé à soutenir son honneur et celui du pays. Il démontrera

(1) *Kouo yu*, 15 ; LV, 356, note 2. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 214.
(3) *Tso tchouan*, C, II, 449. — (4) *Tso tchouan*, C, II, 194.

la fausseté du proverbe : « Une petite colline n'a ni cyprès ni sapin ». L'équipage prend le départ. « Pendant que Tchang-ko et Fou-li étaient dans leur tente, ils laissaient Che-kiuan s'asseoir au dehors [refus de communion par l habitat]. Ils ne lui donnaient à manger qu'après avoir mangé eux-mêmes [communion inféodante]... Quand ils furent en présence de l'ennemi, Che-kiuan, *sans les avertir*, pressa la marche des chevaux. Les deux (autres, qui, déséquipés, jouaient tranquillement du luth s'empressèrent de) tirer leurs casques de leurs enveloppes et de les mettre sur leurs têtes. Entrés dans les retranchements ennemis, ils descendirent du char, saisirent chacun un homme, le jettèrent sur le sol, et le prirent dans les bras pour le ramener captif. (Mais Che-kiuan) était (déjà) sorti des retranchements, *sans les attendre*. Ils sortirent à leur tour, sautèrent en char, tirèrent leurs arcs du fourreau et décochèrent des flèches. Le danger passé, ils s'assirent à nouveau et jouèrent du luth [désirant d'abord montrer une tranquillité parfaite]. (Après quoi) ils dirent à Che-kiuan : « *Seigneur* [Ils l'interpellent à l'aide du titre qui lui est dû, « sa famille étant de souche princière, car Che-kiuan vient, « par sa conduite, d'effacer la distance qu'ils voulaient mar- « quer entre eux et lui], *nous faisons partie du même équi-* « *page : nous sommes frères*. Pourquoi, par deux fois, avez- « vous agi sans nous consulter? » Che-kiuan répondit [son prestige étant restauré, il n'a plus qu'à affecter la modestie] : « D'abord je n'ai pensé qu'à pénétrer dans le camp ennemi et « puis *j'ai eu peur* [Je n'ai pas la prétention de vous égaler « en bravoure : cette formule désarme la colère]. » Les deux autres se mirent à rire, disant : « Votre seigneurie est bien « prompte (1) ! » On voit que, dans les épreuves qu'impose le point d'honneur, la loyauté prend volontiers un air de traîtrise.

(1) *Tso tchouan*, C, II, 414.

La fraternité d'armes a quelque chose d'équivoque, car ce qui sort de la bataille, c'est (tout autant que la victoire ou la défaite du pays) une exaltation ou un abaissement des prestiges personnels. Inversement, on n'éprouve pas moins de sentiments amicaux que de haine à l'égard de l'ennemi occasionnel que l'on combat surtout afin de se classer dans son propre camp.

Sauf dans les cas extraordinaires où la guerre est une guerre à mort, la bataille n'a aucunement pour fin la destruction de l'adversaire. Elle doit être un combat courtois. Le duc Siang de Song attend pour une bataille rangée l'armée de Tch'ou qui passe une rivière (1). On lui dit : « Ils sont nombreux ; nous sommes peu : avant qu'ils n'aient fini d'opérer leur passage, attaquons-les ! » Le duc ne suit pas cet avis. Le passage terminé, mais Tch'ou n'ayant pas encore pris sa disposition de combat, on dit au duc : « Il faut les attaquer ! » Il répond : « Attendons qu'ils soient rangés en bataille ! » Il attaqua enfin, fut battu et blessé. Il dit alors : « Un chef digne de ce nom (*kiun-tseu*, prince, gentilhomme, honnête homme) ne (cherche pas à) accabler un adversaire dans l'infortune. Il ne bat pas le tambour quand les rangs ne sont pas formés. » Bien qu'on ait répondu au duc Siang que seul le succès était méritoire, l'histoire lui a pardonné des fautes nombreuses et graves parce qu'en cette circonstance il ne pensa qu'à sauver l'honneur.

Il n'y a de victoire que lorsque l'honneur du chef sort grandi de la bataille. Il grandit moins quand on cherche le succès (et, surtout, quand on veut le pousser à bout) que lorsqu'on fait montre de modération. Ts'in et Tsin sont en présence (614). Les deux armées se rangent et ne combattent pas. La nuit, un messager de Ts'in vient avertir Tsin de se préparer : « Dans les deux armées les guerriers ne manquent

(1) *Tso tchouan*, C, II, 384.

pas ! Demain matin, je vous y convie, rencontrons-nous ! » Mais ceux de Tsin remarquent que l'envoyé ne regarde point fixement et que sa voix n'est pas assurée : Ts'in est battu d'avance. « L'armée de Ts'in nous craint ! Elle prendra la fuite ! Serrons-la contre le Fleuve ! A coup sûr, nous la battrons ! » Pourtant l'armée de Tsin reste en repos et l'adversaire peut décamper tranquillement. Il a suffi que quelqu'un dise : « Ne pas recueillir les morts et les blessés, c'est inhumain ! Ne pas attendre le moment convenu, serrer l'ennemi dans un passage dangereux, c'est lâche (1) ! »

Et voici comment doit parler un vainqueur à qui l'on propose d'étaler sa gloire en bâtissant un camp sur les lieux de ses succès, et en élevant, sur les corps des ennemis tués, un tertre monumental (2) : « J'ai été cause que deux pays ont exposé au soleil les os de leurs guerriers ! C'est cruauté !... (Sans doute) aux temps antiques, quand des Rois brillants de Vertu combattaient des hommes qui n'avaient point de respect (pour l'ordre céleste), et quand ils prenaient (ceux qui, semblables à) des baleines, (dévoraient les faibles, ces rois pouvaient) alors élever un tertre triomphal (*fong*) afin d'exposer (à jamais) les corps [des coupables : ceux du chef mauvais et de ses fidèles, mauvais par contagion]. Mais, à présent ! des coupables, il n'y en a pas [= je n'ai point qualité pour mener une guerre à mort] ! Il n'y a que des vassaux qui ont montré jusqu'au bout leur fidélité ! Ils sont morts liant leur destin [*ming* : vie, destin, ordre, investiture] à celui de leur prince ! Pourquoi élever un monument triomphal ? »

Tandis que les vassaux s'affrontent dans une mêlée confuse, c'est le chef qui assume seul les responsabilités du combat et de ses suites. C'est le chef seul qui mène la bataille. La victoire est gagnée par sa seule vertu. Il doit

(1) *Tso tchouan*, C, I, 509. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 635.

faire passer dans tous les combattants la force de son âme. Il doit se dépenser entièremen . K'i-k'o commande la légion centrale de Tsin; Houan est son lancier, Tchang-heou est son cocher. Au commencement du combat (588) (1), « K'i-k'o fut blessé par une flèche; le sang coula jusque sur ses chaussures : *il ne cessa point de faire sonner son tambour.* (Mais enfin) il dit : « J'ai mal ! » [Les chefs sous les armes doivent respecter l'étiquette. Leurs fidèles sont chargés de les rappeler au devoir]. Tchang-heou lui dit : « Dès le début de la « bataille, deux flèches m'ont percé, l'une à la main, l'autre « au coude. Je les ai arrachées pour conduire le char. La roue « de gauche est devenue pourpre. Ai-je osé dire que j'avais « mal ? Seigneur, soyez patient ! » Houan dit à K'i-k'o : « Depuis « le début de la bataille, dès qu'il y a eu danger, je suis descendu « du char et j'ai fait avancer les chevaux. Seigneur, vous êtes-« vous (seulement) soucié de moi ? Et pourtant, Seigneur, vous « avez mal ! » Tchang-heou reprit : « *Les yeux, les oreilles de « l'armée adhèrent à notre drapeau, à notre tambour.* Tous « leur obéissent pour avancer, pour reculer. Notre char « que voici, tant qu'il y aura un homme pour le conduire, il « est possible d'accomplir l'œuvre ! Parce que vous avez mal, « mènerez-vous à un désastre la grande œuvre de notre maître ? « *Celui qui revêt la cuirasse et prend les armes doit aller fer-« mement jusqu'à la mort.* Vous souffrez, mais non mortelle-« ment. Seigneur, surmontez la souffrance ! » Tchang-heou, alors, faisant passer les rênes dans sa main gauche, prit de la droite la baguette et battit le tambour. » Mais Tchang-heou n'était pas qualifié pour agir en chef : ses chevaux s'emballèrent et la bataille fut perdue. Un chef est digne de son rang, quand il peut, après le combat, s'écrier : « J'ai été renversé sur le fourreau de mon arc ! J'ai vomi mon sang ! *Et pourtant le son de mon tambour n'a pas décru* ! Aujourd'hui, j'ai

(1) *Tso tchouan*, C, II, 10.

été un chef! » Et, parce que, vraiment, il a été un chef, son lancier a pu, sans peine aucune, écarter les ennemis, tandis que son cocher, avec des rênes si usées qu'au moindre effort de traction *elles auraient dû* se rompre, a pu conduire dans la mêlée son char à plein chargement.

La voix, le souffle, l'âme, l'ardeur du chef se communiquent à ses compagnons de char et à toute l'armée, mais animent d'abord son tambour et son étendard. Le drapeau, c'est la patrie tout entière. La seigneurie est perdue si le drapeau est détruit. Le drapeau, c'est le prince lui-même. Qui touche le porte-enseigne est coupable de lèse-majesté et l'on voit le seigneur en personne partout où son fanion est porté (1). Mais il faut des occasions exceptionnelles pour qu'un prince expose à la fois sa personne et son étendard. D'ordinaire, il confie le drapeau et passe le commandement. Rares, cependant, sont ceux qui veulent bien accepter le dangereux honneur d'un *imperium* total. Un général prudent retranche au moins ses franges à l'étendard princier. Il craint de s'identifier trop complètement avec le seigneur.

Tous les vassaux, en principe, sont voués à la mort dès qu'au départ de l'armée une onction sanglante a donné âme aux drapeaux et aux tambours. Mais le général à qui sont confiés le tambour et le drapeau de commandement est positivement dévoué à la mort, si, acceptant l'*imperium*, il devient le double du seigneur. Lorsque, après une consultation de la tortue et une abstinence sévère, le chef de guerre, tenant en main la hache, se voit livrer tambour et drapeau, il doit procéder à une prise d'habit qui le retranche du monde des vivants. Il revêt un habit funéraire et ne pourra sortir de la ville que par une brèche faite dans la porte du nord : c'est aussi par une brèche qu'au moment de l'enterrement les morts doivent sortir du temple ancestral (2). Le général doit couper

(1) *Tso tchouan*, C, I, 219; III, 173; I, 57. Sur le drapeau, voir LV, 385 et suiv. — (2) *Houai-nan tseu*, 15; *Li ki*, C, I, 157.

les ongles de ses pieds et de ses mains, comme l'on fait quand on veut se livrer tout entier à une puissance sainte. Dès lors, « voué à la mort », « il ne doit plus regarder en arrière ». Pris par un lien de fidélité absolue, ne pouvant plus « avoir un cœur double », il devient l'âme de l'œuvre de tuerie qu'inaugure sa prise d'habit. Celle-ci ressemble à la prise d'habit des exorcistes, chargés d'expulser, pour le compte du seigneur, les forces nocives. Les exorcistes, en revêtant leurs costumes consacrés, jurent de ne revenir qu'après avoir « combattu jusqu'au bout ». Le chef de guerre, au cours de la campagne, renouvelle parfois son dévouement. Tchong-hang Hien-tseu, général de Tsin (554), jeta des pierres précieuses dans le Fleuve et prononça ce serment : « Je ne me permettrai pas de repasser le Fleuve ! » Hien-tseu ne fut qu'à demi vainqueur et, pourtant, il repassa le Fleuve. Il tomba donc malade. Ses yeux se bombèrent. Il demanda un successeur, puis mourut. Mort, il continua, la bouche grande ouverte, à regarder de ses yeux bombés. Quelqu'un dit : « Peut-être est-ce parce qu'il n'a point terminé son œuvre? » Son second, posant les mains sur le cadavre [geste communiel], s'écria alors : « Seigneur, vous en avez fini ! mais, si je ne poursuis pas votre œuvre, soyez témoin, ô Fleuve ! » Le cadavre consentit alors à fermer les yeux et l'on put enfin lui clore la bouche. L'oraison funèbre de Hien-tseu fut : « C'était un homme (1) ! »

Les gentilshommes, d'ordinaire, préfèrent les demi-victoires ou les défaites mitigées. Avec un prince ambitieux, ils peuvent, en ce cas, s'attendre à de terribles menaces : même en les mangeant, le maître ne se sentirait pas rassasié (2). Tous les vassaux fidèles savent citer l'adage : « Vainqueur : ministre de la guerre ! — Vaincu : bouilli dans la chaudière ! » Ils savent aussi que leur maître, s'ils se laissent un peu battre ou même prendre, pardonnera bien vite et paiera leur

(1) *Tso tchouan*, C, II, 334, 346. — (2) *Tsotchouan*, C, II, 432.

rançon, trop heureux de ne point les voir passer au service d'un autre. On reste nécessaire, tant qu'on n'a point l'imprudence de terminer son œuvre d'un coup. Le bon général savait fuir, allégé de sa buffleterie. Il lui en coûtait tout au plus un triomphe à rebours et l'ennui de rentrer dans la ville chansonné avec bonne humeur : « Bombe tes yeux ! — Enfle ton ventre ! — Jette ta cuirasse et reviens ! — O belle barbe ! ô belle barbe ! — Ta cuirasse jetée, te voilà de retour ! » — « Les bœufs ont encore de la peau ! — et les rhinocéros abondent ! — J'ai jeté ma cuirasse : et alors ? » — « Il reste, il est vrai, de la peau : — mais où trouver du vernis rouge (1) ? » Après une grande victoire, au contraire, le chef faisait son retour dans la ville parmi les chants orgueilleux de la pompe triomphale : « Nous montons (elles sont à nous !) sur leurs montagnes ! — ils ne tiennent pas (elles sont à nous !) sur leurs collines ! — A nous sont les collines ! à nous sont les monts ! — Ils ne boiront plus (elles sont à nous !) à leurs sources ! — A nous sont les sources, à nous sont les lacs ! (2) » Au premier rang des danseurs triomphants, le général vainqueur, en ce jour de gloire, marchait encore la hache en main.

Le difficile était de déposer la hache et de ne point perdre la vie avec l'*imperium*. Tseu-wei (540) commande en chef pour le compte de Tch'ou. Son maître lui permet, tout le temps que durera sa charge, de porter des habits de prince et de se faire garder, comme un seigneur, par deux lanciers. Pour imposer à tous les pays rivaux l'hégémonie de Tch'ou, cet appareil n'est point superflu. Mais, dit un diplomate étranger : « Tseu-wei l'a emprunté pour un moment. Il ne le quittera plus ! » Et tous les chefs des autres pays s'empressent de céder le pas à Tseu-wei, heureux d'exalter sa fortune, car ils pensent le condamner à une chute terrible. Tseu-wei, en effet, garda ses deux lanciers. Il supprima le prince de Tch'ou,

(1) *Tso tchouan*, C, I, 566. — (2) *Che king*, C, 335.

assassina ses fils et prit pour lui le pouvoir : seulement, après avoir célébré des triomphes excessifs, il mourut dans le malheur (1).

Une alternative s'impose au chef de guerre qui recherche trop de bonheur pour ses armes : il faut qu'il usurpe, sinon il périra. La disgrâce suit le triomphe si la rébellion ne la prévient pas. Un général loyal et sage évite les responsabilités de la victoire et divise celles de la défaite : « Au lieu de prendre la faute pour vous seul, vous la ferez partager à vos six chefs de légion : ne sera-ce pas mieux (2) ? » Telle est la formule de la morale et de l'esprit militaires. Ceux-ci se sont formés (ils n'ont guère varié) au cours de ces joutes interminables que furent les temps féodaux. Officiers et chefs détestent la guerre brutale et les victoires discourtoises pour lesquelles il faut engager sa destinée en des paris trop décisifs. Ils préfèrent les belles alternances de parades guerrières et de trêves armées qui permettent aux prestiges de se fonder et aux talents de se monnayer.

La bataille féodale (tant qu'on joue noblement le jeu) est une ordalie susceptible d'appel. Sacré par le succès, le vainqueur tient un moment dans ses mains les destinées du vaincu. Ce dernier, coupable avéré, demande alors merci, mais avec une humilité provocante. Sa supplication, si elle est parfaitement humble, sa confession, si elle est complète, son aveu d'impuissance, s'il est éclatant, suffisent, en le blanchissant de sa faute, à rétablir l'équilibre des sorts, car, en se livrant entièrement au maître de l'heure, il lui propose, pour l'avenir, une challenge trop forte, un pari dont le partenaire a tout intérêt à diminuer l'enjeu. Le vainqueur prend soin de n'exiger qu'une compensation modérée. De lui-même il s'empresse à restaurer le vaincu, à réhabiliter le coupable.

(1) *Tso tchouan*, C. III, 7, et *SMT*, IV, 357. — (2) *Tso tchouan*, C. I, 619.

Song est assiégé (593) par Tch'ou. Il n'a pas de secours à attendre. L'ennemi prend des dispositions pour camper jusqu'à la chute de la place. Le mieux qu'on puisse espérer est une reddition acceptée, ou, tout au plus, un traité juré (honte odieuse) sous les murs mêmes de la ville. Saccageant le passé, détruisant l'avenir, les assiégés brûlent les os de leurs morts et mangent leurs enfants. Ils l'envoient dire à l'assiégeant. Cet aveu horrible d'impuissance n'encourage pas ce dernier : il l'épouvante. L'armée de Tch'ou recule de trente stades. Une paix honorable est conclue (1). Après dix-sept jours de siège (596), les habitants de Tcheng apprennent de la tortue que leur seule ressource est d'abandonner leur ville après s'être lamentés dans le Temple ancestral. L'armée ennemie se retire, vaincue par ce rite funèbre. Les assiégés, reprenant espoir, remettent la ville en défense : l'ennemi, bravé, l'encercle à nouveau. Bientôt il entre dans la place. Tout semble perdu. « Le prince de Tcheng, le buste nu (rite de deuil), et tirant par la corde un bélier [dans la cérémonie du triomphe, quand on ne sacrifiait point le vaincu, on lui substituait un bélier], alla au-devant (du vainqueur). Il dit : « Je n'ai plus le Ciel (pour moi) ! Je n'ai pas eu le talent de vous servir (en vassal), seigneur ! Je vous ai fait, seigneur, avoir peine et colère ! Cette colère atteint mon pauvre pays ! *C'est ma faute!* Oserai-je ne pas accepter votre décret (*ming*) ? Si vous voulez nous envoyer, nous, vos captifs, sur les bords du (Yang-tseu) Kiang et de la mer [bannissement dans les marches incultes], nous obéirons à ce décret ! Si vous voulez nous distribuer en butin aux feudataires, si vous voulez que (hommes et femmes) nous soyons (tous) réduits à l'état de domestiques [servage pénal], nous obéirons à ce décret ! Mais si vous daignez vous rappeler d'anciens liens d'amitié, si vous désirez une part du bonheur que peuvent accorder nos ancêtres royaux et princiers

(1) *Tso tchouan*, C, I, 653.

[ce bonheur (*fou*) sera acquis par la consommation des viandes de sacrifice qu'il pourra toujours envoyer en cadeau (*tche fou*) si les sacrifices aux Ancêtres ne sont point interrompus par la destruction de la seigneurie], si vous ne détruisez pas [en les réduisant en bourbiers] nos autels du Sol et des Moissons, si vous me transformez [me communiquant enfin votre Vertu] au point que (j'aie le talent) de vous servir en vassal, au même titre que ces Barbares (dont vous avez su faire) neuf districts (de votre pays), *ce sera* (*de votre part*) *bienfaisance* ! Ce n'est pas ce que j'ose espérer ! (Mais) j'ose vous ouvrir mon cœur ! Seigneur, c'est à vous de décider ! » Le prince de Tch'ou, vaincu par cette confession irrésistible (« Un seigneur qui sait s'humilier est certainement capable d'obtenir de son peuple une entière fidélité »), fit reculer son armée de trente stades et accorda une paix honorable (1). Victorieuse, l'armée de Tcheng entre dans Tch'en (547). Le ministre de la guerre apporte aussitôt aux généraux vainqueurs la vaisselle sacrée des Ancêtres. Le seigneur de Tch'en revêt une coiffure de deuil et prend dans ses bras la tablette de son dieu du Sol. Les gens de Tch'en, tous rangs confondus, mais divisés en deux bandes, hommes et femmes à part, attendent, liés d'avance comme des captifs. Les généraux ennemis se présentent. L'un a pris soin de se munir lui-même d'un lien ; ce n'est point pour attacher les captifs, mais pour répondre à l'humilité par l'humilité. Il salue à genoux et présente au prince vaincu une coupe : c'est lui dire que sa victoire n'aura pas d'autre conséquence que celle des archers, dans les joutes rituelles du tir à l'arc — ces joutes servent à classer les mérites, mais préludent à des réjouissances communielles. Un autre général s'avance à son tour : il se borne à dénombrer les captifs, réduisant la prise de possession à un geste symbolique et le triomphe à une simple affirmation de prestige. Tout

(1) *Tso tchouan*, C, I, 61

aussitôt, les gens de Tch'en reprennent leurs attributions et leurs rangs; le dieu du Sol, purifié par les soins de l'invocateur, redevient le centre de la patrie restaurée et réhabilitée, cependant que l'armée de Tcheng s'en retourne — revêtue de cette gloire que donne la modération, gloire pure que n'empoisonne pas la crainte d'un retour de fortune. Ses généraux n'ont point épuisé d'un coup leur lot de bonheur. Leur faveur, leur renommée dureront longtemps, nous dit-on (1).

Le triomphe achève la victoire. Il l'authentique. Le vainqueur marque un coup. Il ajoute à son actif, en sus de la gloire d'avoir absous, toutes les dépouilles par lesquelles les vaincus ont payé leur défaite et leur absolution. Ces dépouilles, captifs pris à la bataille, otages ou territoires engagés en garantie du traité, femmes livrées pour renouveler l'alliance, joyaux offerts en cadeaux pour restaurer l'amitié, ont une valeur comme trophées et un prix comme butin. Les vainqueurs, au moment du retour triomphal, se les partagent au *prorata* du mérite acquis par chacun d'eux dans les tournois guerriers.

Ce partage devient l'occasion d'un tournoi où les rivalités s'accusent aussi durement que sur le champ de bataille. Quand un prince pour glorifier ses armes crée un Ordre des Braves et que, montrant du doigt deux de ses guerriers, il dit : « Ceux-là sont mes héros (mot à mot : mes mâles, ou plus précisément, mes coqs) ! » tel vassal qui se juge injustement privé de ce brevet d'honneur, s'écriera : « Si ces deux là étaient des animaux sauvages, je mangerais leur chair ! Je coucherais sur leur peau (2) ! » C'est la Vertu du seigneur qui a fait et gagné la guerre ; c'est le seigneur qui recueille les trophées ; mais il doit tout de suite partager la gloire, et la distribution qu'il en fait engage, terriblement, sa responsabilité. Le vassal que son lot d'honneur et de profit ne satisfait point, n'a, contre

(1) *Tso tchouan*, C, II, 431. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 373.

son seigneur, qu'une arme et qu'un recours, mais les plus puissants qui soient : il peut maudire. Il peut même, en se suicidant, attacher au maître triomphant une âme créancière. Kie-tseu Tch'ouei, que le duc Wen de Tsin a oublié de récompenser, ne fait aucune réclamation, mais il utilise la force des chants : « Un dragon [le seigneur] veut monter au Ciel ! — Il a cinq serpents [cinq vassaux dévoués] pour soutiens — Le dragon est monté aux nues ! — Quatre serpents seuls trouvent gîte ! — L'autre, seul et fâché, jamais ne se vit plus ! » Sur quoi, il s'enfuit sur un mont boisé d'où le feu ne peut le faire sortir. Il meurt brûlé en embrassant un arbre. Pour expier cette mort funeste qui risquait de s'attacher comme une souillure à sa destinée, le duc Wen fut réduit à donner à Kie-tseu Tch'ouei un fief posthume : la montagne, où il était mort, lui fut consacrée, aussi bien pour le payer de son dévouement passé que pour détourner ses maléfices à venir (1). Un vassal qui désire se faire payer mais entend jouir effectivement de la récompense à obtenir, se bornera à suggérer au maître que, s'il n'a pas reçu de faveur, c'est que, sans doute, il mérite un châtiment (2). Par l'effet des malédictions coercitives, comme par celui de ces menaces déguisées que sont les demandes de punition, le seigneur est réduit à ne conserver, des bénéfices de la victoire, qu'une gloire pure et toute nue, sans avantages matériels. Il consacre les trophées à ses aïeux, mais il les répartit entre les vassaux. S'il est d'une vertu assez grossière pour vouloir réaliser ses succès par des annexions de territoire, il court à sa perte, car les terres conquises iront grossir les fiefs de ses vassaux. Ceux-ci, quand ils sont riches, sont tentés de devenir rebelles. Le prince féodal a autant ou plus d'intérêt que ses seconds à épargner les vaincus. Un triomphe poussé à bout le ruinerait.

Pour le seigneur, le principal ou l'unique bénéfice d'une

(1) *SMT*, IV, 2[illegible] ; *Tso tchouan*, C, I, 357 ; LV, 81, note 4.
(2) *SMT*, IV, 296-297.

campagne se trouve dans le fait qu'il peut éprouver ses vassaux. Le triomphe lui donne l'occasion de punir ceux dont « le cœur est double » (1). Il épargne, moins facilement que les vaincus, les chefs et les guerriers dont la fidélité est équivoque. Il châtie ceux qui ont perdu leur fanion, les prisonniers relâchés par l'ennemi (qu'il peut aussi réhabiliter ou livrer à la juridiction de leurs chefs de famille), les lâches qui n'ont point su donner leur vie en même temps que leurs compagnons d'équipage et, surtout, les gens de grand cœur portés à l'indiscipline — du moins, s'ils ont reçu des blessures qui semblent les mettre hors de service et les laisser sans défense. La guerre « fait disparaître les hommes turbulents ». Malheur à qui voudrait la supprimer! Elle a, en effet, grâce aux exécutions du triomphe, une valeur purificatrice (2).

Les grands potentats qui créèrent en Chine des unités provinciales et des espèces de petites nations, firent de la guerre une industrie. On touche dès lors à la fin de la période féodale. Le prince garde pour lui seul les bénéfices matériels de la guerre. Il annexe les territoires à son propre domaine. Il annexe aussi les populations. Dès lors, l'armée n'a plus rien d'un groupe féodal qui va, en grande pompe et dans un esprit religieux, engager un tournoi. Les seigneurs de la période des *Royaumes combattants* conduisent leurs hommes dans les Marches barbares qu'ils essaient de s'approprier. Ils mènent contre des tribus vivant hors la loi chinoise des guerres de conquête pour lesquelles ne valent plus les vieilles règles de la bataille. Ils entreprennent des guerres coloniales, des guerres de civilisation : ils font la vraie guerre, inexpiable et rude. Ils incorporent les vaincus à leurs armées, ils adoptent leurs techniques. La masse de leurs guerriers n'est plus faite de chevaliers, mais d'aventuriers, de *bravi*,

(1) *Tso tchouan*, C, I, 407.
(2) *Tso tchouan*, C, I, 388, 406; II, 38, 492; III, 441.

de coloniaux. Leur armée où l'on combat, non pour la gloire de faire des prisonniers et le seul bénéfice des rançons, mais pour tuer et pour piller, fait figure d'armée nationale lorsqu'elle marche contre l'armée d'un autre potentat, créateur lui aussi d'une unité provinciale. Dans la Chine propre, les luttes entre princes paraissent être des conflits de civilisation, Occident contre Orient, Sud contre Nord. Entre les Royaumes combattants, les campagnes sont de vraies guerres, où se heurtent de façon sanglante des inimitiés de provinces, de cultures, de races, de techniques.

Lorsque Tsin (540) voulut conquérir le pays des Jong des Montagnes, lesquels combattaient à pied, il abandonna le système des chars et organisa, pour une tactique nouvelle, des compagnies de fantassins. Il y eut alors un brave qui préféra la mort au déshonneur de se laisser démonter (1). Avec ce gentilhomme étaient frappés le vieil ordre des batailles féodales, la noblesse et le système féodal eux-mêmes. Ce fut pis encore lorsque le seigneur de Tchao (307), adoptant, pour les combattre, les tactiques des guerriers de la steppe, créa un corps d'archers à cheval. Il eut à lutter contre une résistance acharnée de ses vassaux et de ses proches (2). Fait significatif, c'est par un groupe de réformes faites ensemble que Ts'in (lequel devait fonder l'Empire) créa une armée de fantassins et de cavaliers équipés à la légère, modifia le système de tenure des terres et, cessant de distribuer des fiefs, établit une hiérarchie militaire fondée sur les services rendus. De cette hiérarchie, une noblesse nouvelle devait sortir (3). Mais dès lors commence le règne des techniciens, ingénieurs militaires ou professeurs de tactique. Alors s'inventent les machines de guerre (le sage Mei-ti doit une bonne part de sa gloire aux inventions qu'on lui prête). Alors se perfectionne l'art des sièges où l'on sait employer l'eau, les catapultes,

(1) *Tso tchouan*, C, III, 29. — (2) *SMT*, IV, 69-84.
(3) *SMT*, II, 64 et suiv., et chap. LXVIII.

les tours roulantes. Alors s'imaginent en foule les ruses de guerre, les embuscades (1). La guerre recherche la destruction de l'ennemi. Ts'in n'invite point les prisonniers à payer une rançon qui les réhabilite : il les exécute. D'immenses tueries nourrissent son prestige. La bataille n'est plus un tournoi qui anoblit. Seul compte le succès. Il apparaît comme le résultat d'un art magique et non comme la consécration d'un mérite religieux. Le merveilleux, dans les récits militaires, remplace l'épique. Au ton héroïque se substitue le ton romanesque. Une morale de la puissance tend à recouvrir la vieille morale de l'honneur et de la mesure.

Jadis la guerre donnait l'honneur, mais, pour être guerrier, il fallait déjà avoir de l'honneur. Seul un homme, un majeur dans la force de l'âge, avait le droit de porter les armes. Celui qui, même très jeune, était admis à la bataille, devenait du même coup majeur. Inversement, les enfants, les vieillards, les femmes, tous ceux qu'entachait la souillure d'un deuil, tous ceux qui, malades, étaient d'un contact impur, se trouvaient exclus du jeu des armes et de ses conséquences. Nul n'aurait osé tuer un pestiféré, emmener en captivité un vieillard, exposer à une contagion féminine ces trophées virils que sont les oreilles coupées à l'ennemi (2). Tout ce qui ne pouvait être engagé dans la vendetta ne pouvait non plus souffrir ou profiter des tournois militaires. Des épreuves préparatoires du tir à l'arc on avait soin d'écarter les grands officiers d'une seigneurie détruite, les chefs d'une armée battue, les gens passés par adoption dans une famille étrangère (3). Le combat avait la valeur d'une épreuve de pureté, limitée aux nobles et aux purs.

Tout au contraire, les guerres ambitieuses de civilisation n'épargnent personne au monde : « Tous ceux qui ont ou conservent de la force sont nos ennemis, fussent-ils des vieil-

(1) *Tso tchouan*, C, III, 355. — (2) *Li ki*, C, I, 462 et 219.
(3) *Li ki*, C, II, 674.

lards... Pourquoi s'abstenir de blesser à nouveau ceux dont la blessure n'est pas mortelle (1)? » La guerre, qui vise à la conquête, à l'annexion, refuse d'admettre les vieilles lois des rencontres féodales : elle est besogne utile, œuvre de roture ; elle répudie l'art à valeur religieuse mais à rendement mesuré des nobles soldats de jadis (2). Cependant les vieux principes de l'âge des tournois se sont enracinés dans l'âme chinoise : ils y forment une couche profonde qui ne disparaît point quand disparaît la noblesse féodale. Sauf quand il se trouve en face de Barbares étrangers à la loi chinoise, le Chinois s'inspire d'un sentiment de l'honneur où entrent, en un mélange caractéristique, un goût du pari et un esprit de mesure, tous deux d'une qualité singulière. A tout instant, on provoque le sort, avec le souci, toutefois, de ne point outrepasser son destin. Mais, sitôt qu'on l'outrepasse, un déchaînement furieux succède à la modération. Sans transition, le sens de l'honneur, des valeurs protocolaires, de l'équilibre à mouvements lents, fait place, dans ces cas extrêmes, à un appétit de puissance immédiate, désordonnée, sans frein. Celui qui sort de la règle s'est condamné lui-même et agit en condamné qui, déjà, a tout perdu.

II

Les nobles a la cour.

Les principes de la morale militaire inspirent les nobles même dans leur existence civile. Toutefois, sous l'influence de la vie de cour, ces principes prennent un tour nouveau. Une jolie anecdote [elle montre aussi (si je puis dire) la part du romantisme dans une vie où, de plus en plus, tendait à dominer le goût du protocole] laisse bien voir la parenté et l'opposition des vertus civiles et militaires. Un personnage de

(1) *Tso tchouan*, C, II, 30 et I, 336. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 335.

Tcheng (540) avait une sœur qui était très belle. Un noble de sang princier la demanda pour fiancée. [Les rites des fiançailles sont des rites diplomatiques : on y ménage, avec une courtoisie savante, la dignité des deux familles qui vont s'allier.] Un autre noble de sang princier fit accepter de force à la famille de la jeune fille l'oie sauvage qui constitue la première prestation des fiançailles. [Le contrat de mariage est, en droit, bilatéral ; cependant les cadeaux, expression d'une volonté unilatérale, servent à lier les contrats.] Le frère, effrayé d'avoir à décider entre deux rivaux puissants, consulte le ministre de Tcheng, Tseu-tch'an. Tseu-tch'an est un sage. Il conseille de laisser la jeune fille faire son choix. [La future, en droit, n'a pas à donner son avis ; elle ne doit point voir ni connaître son futur ; mais, dans les usages paysans, les fiançailles se lient au cours d'un tournoi de chants et de danses d'amour.] Les deux prétendants acceptent ce règlement. L'un, après avoir revêtu des habits magnifiques, vient, plein de civilité, étaler pompeusement ses présents dans la cour. A son tour l'autre arrive ; il a son costume de bataille ; il tire des flèches en tous sens ; il saute sur son char et s'en va : « C'est un mâle ! » Comme de juste, la fille choisit le militaire. Pourtant, en parlant du civil, vaincu dans la quête amoureuse, elle dit : « Vraiment, il est beau (1) ! »

Il convient, dans l'entourage du seigneur, que l'on soit beau. Aux réunions de cour, « une toilette parfaitement belle *ouvre la voie* (*tao*) et permet d'aller loin », car : l'habit fait le noble. La toilette est le premier devoir du vassal. Il s'habille pour le prince.

Bien entendu, il ne peut rester nu comme un sauvage ou demi-vêtu comme un homme de peine. Ces gens-là n'approchent point d'un chef et ils n'ont point d'âme. Une âme déjà puissante réside dans le corps d'un noble. Il la livrerait, en

(1) *Tso tchouan*, C, III, 21.

se laissant voir dévêtu. Il ne se dénudera donc qu'en des occasions extrêmes, pour recevoir un châtiment ou pour se dédier tout entier à une puissance sainte (1). Une femme qui (à moins qu'elle ne soit sorcière) recèle en son corps des charmes pernicieux ou débilitants (*niu tö* = une vertu féminine) ne se montrera jamais nue (2). Face à son seigneur, dont il ne veut ni débiliter ni contaminer l'âme souveraine, le vassal devra, à l'ordinaire, se vêtir aussi hermétiquement qu'une femme. « Même pour donner un effort, il gardera les bras couverts ; même au plein des chaleurs, il tiendra baissé son vêtement inférieur. » Sa tunique doit être « assez courte pour ne pas traîner dans la poussière », « assez longue pour qu'on ne voie pas de chair nue » (3).

Mais ce n'est pas assez d'être vêtu quand on va à la cour : pour être reçu, il faut savoir s'habiller. Tseng-tseu et Tseu-kong, disciples de Confucius, se présentent dans une maison où un prince est en visite. Le portier leur dit : « Le prince est là : vous ne pouvez entrer ! » Les deux personnages, en effet, n'avaient point pris le temps, en descendant de voiture, de rajuster leurs vêtements. Ils allèrent, vite, s'attifer, dans un coin d'écurie. Le portier, tout de suite, s'effaçant devant eux, leur dit : « Vous êtes annoncés ! » et, dès qu'ils avancèrent, les personnages les plus distingués vinrent à leur devant. Le prince lui-même (leur toilette lui faisait honneur) leur fit la grâce, afin de marquer son estime, de descendre une des marches de l'escalier (4).

L'élégance est obligatoire : elle consiste à porter le vêtement qui correspond au rang que l'on occupe, qui convient à la saison, qui est approprié aux circonstances, qui est en rapport avec la dignité de ceux que l'on visite. Le costume, de plus, doit former un ensemble harmonieux où tous les détails sont en secrète correspondance. « Un officier qui a droit à un

(1) *Li ki*, C, I, 246. — (2) *SMT*, I, 282.
(3) *Li ki*, C, I, 28 et II, 586. — (4) *Li ki*, C, I, 254.

emblème unique porte des genouillères garance et une agrafe noire ». « La ceinture n'a que deux pouces de large, mais paraît en avoir quatre, car elle fait deux fois le tour du corps ». « Elle est en soie cuite, simplement ourlée sur les bords et n'a de bordures qu'aux extrémités ». « On la noue au moyen de boucles dans lesquelles on enfile un ruban de soie » (1). « Les gardes du prince portent, quand ils sont à sa droite, une tunique garnie de peaux de tigres et, quand ils sont à sa gauche, une tunique garnie de peaux de loups ». « Sur une (première) tunique garnie de renard bleu et dont les manches sont ornées de léopard, on porte une (deuxième) tunique qui doit être de soie noirâtre. Sur une tunique garnie de peaux de faons et dont les manches sont ornées de fourrures bleuâtres en chien sauvage, on porte une tunique d'un vert jaunâtre. Sur une tunique fourrée d'agneau noir, à manches garnies de léopard, on porte une tunique noire, et, enfin, sur une tunique de renard jaune, une tunique jaune ». Au contraire, « sur une tunique (vulgairement) garnie de peaux de chiens ou de moutons, il est interdit de porter une deuxième tunique... (car) cette dernière est faite pour relever la beauté du costume ». Dans les visites de condoléances, il faut ajouter une troisième tunique afin de n'être point trop parfaitement élégant. Mais, *en présence du seigneur, on paraît toujours avec la deuxième tunique, la plus belle* — sauf si l'on tient une carapace de tortue : la sainteté de celle-ci (comme le caractère sacré des gens en deuil) exige une triple cuirasse de vêtements (2).

« La tunique d'un officier doit être d'une des cinq couleurs fondamentales, son vêtement inférieur (sorte de pagne) de l'une des couleurs intermédiaires correspondantes. » On porte des bonnets différents en temps de deuil, d'abstinence, de disgrâce, quand on traite les affaires, quand on prend son repos.

(1) *Li ki*, C, I, 700-702. — (2) *Li ki*, C, I, 693 et suiv.

Il y a un bonnet spécial qui sert à conférer la majorité, car le bonnet est la plus noble partie du vêtement : on n'ôte jamais son bonnet en présence d'un chef, on ne meurt pas sans un bonnet bien arrangé, et le chapitre du bonnet ouvre le plus sacré des livres rituels, le *Yi li* (1). On ne pénètre à la cour qu'avec un ajustement de vêtements de couleur et de proportion correctes. On doit, de plus, tenir en main une tablette qui, pour un officier, est en bambou orné d'ivoire, et en bambou orné de barbillons de poisson pour un grand officier. Il faut enfin garnir sa ceinture de pierres de prix. « Celles qui sont du côté droit doivent donner les quatrième et troisième notes de la gamme ; celles du côté gauche doivent donner la première et la cinquième notes ». « En présence du seigneur, personne (pas même l'héritier désigné) ne laisse pendre librement et retentir les pierres de prix de sa ceinture ». Seuls doivent s'entendre les tintements de la breloque princière. Mais, quand le noble est dans son char, il entend une harmonie de sonnailles et quand il marche — avec une vitesse et des gestes toujours mesurés — « il entend le son des pierres pendues à sa ceinture : l'erreur, alors, ni le dol ne peuvent entrer en son âme » (2). Le noble doit être brave et pur. Au combat, il doit se prouver bon (*chen jen* ou bien *leang jen*) ; à la cour, il doit s'évertuer pour être beau (*mei jen*), car beauté (*mei*) et pureté (*kie* = propre, de bon aloi) se confondent, et, d'ailleurs, la bravoure ne se distingue pas d'une belle tenue (3).

Est noble qui se tient noblement. Quand on porte un vêtement « fait de douze bandes comme l'année est faite de douze mois » — dont « les manches rondes, imitant le cercle », invitent « aux mouvements gracieux » — dont « le collet, taillé en équerre » et « la couture dorsale, droite comme un

(1) *Li ki*, C, I, 690 et suiv. ; I, 28. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 715.
(3) *Li ki*, I, 707 et suiv.

cordeau », remémorent « la rectitude et la correction », — dont, enfin, « le bord inférieur, horizontal comme le fléau d'une balance en équilibre, met les sentiments en repos et le cœur en paix » (1), il est possible de garder la noble tenue (*yi*) qui fait qu' « un homme est vraiment un homme ». Bien vêtu, on ne risque pas de se faire comparer à un rat qui n'a que sa peau, à une bête aux mouvements désordonnés et fous (2). On a une âme, que l'habit façonne correctement, solidement, qui peut durer. On ne s'entend point dire : « Un homme qui est sans tenue! — se peut-il qu'il ne soit point mort? » Au contraire, d'un gentilhomme accompli qui porte des pierreries sur l'oreille et dont le bonnet emperlé « brille comme les constellations », on dira qu'il est « inoubliable à jamais ». Il ne se peut pas que ses manières ne soient point « graves, majestueuses, imposantes, distinguées » (3). « Quand le vêtement est tout comme il doit être, la tenue du corps peut être correcte (*tcheng*), doux et calme l'air du visage, conformes aux règles les formules et les ordres » (4). Alors seulement on peut être considéré comme un vassal par son prince, comme un fils par son père et, par tous, comme un homme fait. La cérémonie de majorité est une prise d'habit qui sacre un gentilhomme et le voue aux devoirs élégants. Sitôt qu'on est habillé et coiffé noblement, on peut prendre part à ces joutes de bonne tenue, corporelle ou verbale, qui constituent la vie de cour.

La grande épreuve de noblesse (car les nobles sont d'abord des guerriers) est la joute du tir à l'arc ; elle ne conserve rien de la brutalité d'une épreuve d'habileté ou de bravoure (au sens vulgaire de ces mots) : c'est une cérémonie musicale, réglée comme un ballet, où l'on doit se montrer habile aux beaux saluts et brave dans ses habits. Tous les mouvements doivent se faire en cadence et la flèche qui n'est point partie

(1) *Li ki*, C, II, 588 et suiv. — (2) *Che king*, C, 59.
(3) *Che king.*, C, 63. — (4) *Li ki*, C, II, 636.

lui est présentée que comme un hommage. Le gentilhomme, « quand il s'efforce à toucher le but », doit feindre de ne chercher la victoire que par humilité, afin de « décliner la coupe » et de passer l'honneur [honneur et coupe se disent avec le même mot] (1). On passe généreusement à l'autre le réconfort (*yang*) honorable qu'est cette coupe salutaire d'une boisson (faite pour restaurer les forces déclinantes, mais) réservée aux vieillards que l'on doit respecter. Le duel à l'arc, qui se fait à la cour entre gens d'honneur, ménage, de la façon la plus exquise, les susceptibilités. Il comporte un nombre infini de génuflexions. C'est une épreuve de tenue et de discipline mondaines. Toute trace de brutalité sauvage y est soigneusement grimée. Derrière chaque cible, il y a un homme, mais il n'est pas posté là pour recevoir les coups; il est simplement chargé de crier « touche ! » d'une voix harmonieuse et juste, sur la note que donnent les musiciens. C'est un annaliste qui marque les points et il y a un directeur du tir. Il vérifie le compte des flèches de chaque paire d'archers et fait respecter le bon ordre ; il se charge de rappeler les délinquants au devoir, à l'aide d'une baguette. Ainsi s'affermiront les règles de l'honneur et, tous s'en étant pénétrés, elles pourront régenter la vie quotidienne (2). Si deux archers rivaux décident de se rencontrer dans la plaine, ils tireront l'un sur l'autre, comme au commandement d'une musique, tous les deux ensemble. Et leurs flèches, tous deux visant bien, se heurteront à mi-chemin — sans mal pour personne (du moins s'ils ont le même nombre de flèches). Il peut arriver que l'un d'eux, trop épris de la victoire, dissimule une flèche supplémentaire. L'autre parera ce coup délictueux à l'aide d'une baguette. Sur quoi « tous deux, pleurant (de compassion l'un pour l'autre) et déposant leurs arcs, se feront sur le terrain des génuflexions face à face, s'invitant

(1) *Li ki*, C, II, 680, et *Che king*, C, 297. — (2) *Yi li*, C, 238 et 125.

(à vivre dorénavant comme vivent) un père et un fils » et se liant à jamais par un échange de sang (pris à leurs bras) (1). Les joutes réglées du tir à l'arc servent à purger l'esprit de vendetta. A grand renfort de gestes loyaux, un vieux fond de violence et de traîtrise se dilue et s'amenuise ; il se dissimule au point de paraître oblitéré. Chacun se compose un noble extérieur. Ce vêtement de loyauté [*tchong*; *tchong* (loyauté) s'écrit avec le signe *cœur* et une image montrant la flèche au centre du but] est l'âme officielle du noble, de l'être civilisé (*wen* : distingué), de l'homme vraiment homme (*jen*) lequel, à l'encontre des sauvages, sait composer sa tenue. « Les règles du cérémonial (*li*) nous apprennent les unes à modérer nos sentiments, les autres à faire effort pour les exciter. Donner libre cours aux sentiments, les laisser (sans plus) suivre leur pente, c'est la voie (vertu : *tao*) des Barbares. La voie qu'impose le cérémonial est tout autre... Le cérémonial fixe des degrés et des limites (à l'expression des sentiments et, par suite, aux sentiments eux-mêmes) (2). » De la tenue, du sens de la tenue sortent le contrôle, la maîtrise de soi. La vie de cour, avec les obligations de l'étiquette et la menace perpétuelle des vendettas, est une école de discipline morale. Réglés minutieusement par le protocole, les gestes servent à inhiber les impulsions, « Les rites préviennent le désordre, comme les digues les inondations (3). » Les vassaux, au lieu d'avoir un cœur tumultueux, apprennent à avoir une âme ordonnée. Ils prouvent la qualité de leur âme et de leur destin dans ces joutes de gestes élégants que sont les cérémonies. Si deux seigneurs, en se présentant leur tablette, la prennent l'un trop haut et l'autre trop bas, s'ils se tiennent l'un trop droit, l'autre trop incliné, on peut dire aussitôt qu'ils vont mourir ou perdre leur rang, car « les gestes rituels (*li*) sont la substance corporelle (*ti* : le corps, le fon-

(1) *Lie tseu*, CXLIII, 147. — (2) *Li ki*, C, I, 215. — (3) *Li ki*, C, II, 359.

dement, la base matérielle) de (ce qui fait) vivre ou mourir, garder ou perdre son fief. On juge de l'avenir d'après la manière de marcher à droite et à gauche, de tourner, d'avancer, de reculer, de s'incliner ou de se redresser » (1). Les assauts de politesses permettent de définir et de classer les destinées : aussi les tournois de gestes rituels peuvent-ils présenter, avec une valeur d'épreuves, l'allure d'un concours de devinettes mimées. Quand, pour reconnaître, parmi les fils, celui qui mérite de succéder au père qui vient de mourir, on consulte la tortue, il se peut qu'elle ait l'astuce facétieuse de répondre : « Qu'ils se lavent tous les cheveux et le corps, qu'ils suspendent à leur ceinture des pierres de prix et on aura un signe ! » Cinq des frères aussitôt se baignent et se parent, mais le sixième sait bien que ce sont là des gestes interdits par la tenue de deuil ; il a soin de rester sale et sans ornement ; à celui-là l'héritage appartient (sans que la divinité ait besoin de donner un signe supplémentaire) (2) : s'il a éventé le piège mondain de la tortue, c'est qu'il est imprégné du sens des convenances. Il possède, cela est clair, les vertus qu'on demande à un fils. Sachant la valeur des rites, il peut prouver qu'il est né gentilhomme.

La vertu de l'âme s'affirme dans la mimique courtisane, aussi bien qu'elle s'acquérait autrefois dans les danses sacrées. On chantait en dansant, la puissance des rites n'étant complète que si la voix accompagne les gestes. Mais la voix est l'âme même et, s'il en est ainsi, c'est que, mieux encore que par la tenue du corps, l'âme est façonnée par les chants. Le cérémonial, pour parfaire l'honnête homme, fait moins que la musique. Vie militaire ou vie de cour, ballets guerriers ou ballets mondains, bien plus qu'une école de maintien, sont une école d'intonation. Cependant, si l'invective et la prière

(1) *Tso tchouan*, C, III, 589. — (2) *Li ki*, C, I, 225.

animent la gesticulation du combattant, cette dernière (techniquement) peut paraître jouer le rôle essentiel. Guerriers d'abord, les nobles prouvaient leur valeur quand ils donnaient au prince le *service* : aussi les premiers en date des arts libéraux sont-ils le tir à l'arc et la conduite des chars. Néanmoins, la science du beau langage a fini par devenir le premier en rang des arts nobles et le *conseil* par prendre plus de prix que le *service*. La vie de cour se passe en cérémonies et en palabres, mais, plus que toute autre joute, les tournois oratoires y paraissent riches d'efficace : ce sont, ussi bien, des tournois chantés. En 545, le seigneur de Tcheng reçut à dîner Tchao Mong, puissant personnage du pays de Tsin, dont Tcheng désirait obtenir les bonnes grâces (1). Le duc de Tcheng était entouré des principaux nobles de sa cour. Tchao Mong les pria de chanter « afin de parfaire la faveur qu'il recevait (du prince de Tcheng : car les chants constituent un hommage) et, aussi, afin de lui faire voir leurs sentiments ». Tous, en effet, montrèrent à nu leur âme, non pas en inventant des vers, mais en choisissant pour les chanter quelques vers du *Che king*, une intention secrète et l'intonation du chanteur adaptant ceux-ci aux circonstances de la réunion. A chaque chanson, Tchao Mong répondait par un bref commentaire indiquant l'interprétation que, *personnellement*, il entendait donner à ces hommages rendus en vers. Tseu-tchan, le principal personnage de Tcheng, fut le premier à payer son tribut. Il chanta : « La sauterelle des prés crie — et celle des coteaux sautille ! — Tant que je n'ai vu mon seigneur, — mon cœur inquiet, oh ! qu'il s'agite ! — Mais sitôt que je le verrai, — sitôt qu'à lui je m'unirai, — mon cœur alors aura la paix ! » [C'est une chanson d'amour, mais entendez : Tcheng ne demande qu'à s'unir à Tsin, obéissant au premier appel de ce riche pays que vous

(1) *Tso tchouan*, C, II, 489.

administrez, seigneur, vous dont le prestige trouble mon cœur]. Et Tchao Mong de répondre : « Parfait vraiment! Mais il s'agit d'un chef (digne d'administrer) un État, et pour ma part, certes, je n'ai rien qui puisse (me faire) égaler à lui » [= j'accepte votre éloge pour mon pays ; je le décline en ce qui me concerne]. Po-yeou (c'est un noble puissant, bien apparenté, turbulent) chanta : « Les cailles vont par couples — et les pies vont par paires. — D'un homme sans bonté (*leang*) — vais-je faire mon frère? — Les pies s'en vont par paires — et les cailles par couples... — D'un homme sans bonté — ferai-je mon seigneur! » [C'est encore une chanson d'amour. Po-yeou suggère (sens détourné apparent, interprétation diplomatique) qu'il est convenable de bien s'apparier ; entendez, si vous le voulez (c'est tout ce que je dis officiellement) : « J'espère qu'une alliance entre Tsin et Tcheng (tel qu'il est actuellement gouverné) sera bonne! » Mais (sens détourné caché) entendez (si vous acceptez l'idée de vous lier secrètement à moi) : « Tcheng est gouverné par des gens sans vertu dont je ne reconnais pas le pouvoir. »] Et Tchao Mong de répliquer [il n'a aucune confiance dans le succès des intrigues de Po-yeou] : « Tout ce qui touche aux affaires sexuelles ne doit jamais (s'entendre) passé le seuil (des appartements privés), à plus forte raison quand c'est en plein champ! Voilà des choses que nul ne peut écouter! [= je n'écoute pas, ne voulant point être soupçonné de comprendre, même à demi, vos sous-entendus]. » Ce fut le tour de Tseu-si : « Les glorieux travaux de Sie, — le duc de Chao les dirige! — Les terribles chefs de l'armée, — le duc de Chao les inspire! » [Chant militaire vantant le chef d'une expédition : Tchao Mong aura-t-il l'imprudence de prendre toute la louange pour lui?] Il réplique : « En réalité c'est d'un prince qu'il s'agit, [c'est à un prince qu'il faut rapporter les mérites vantés par la chanson ; de même la gloire des succès actuels de Tsin (où je ne suis, moi, que ministre) doit être comptée

à l'actif du seul prince de Tsin], mais moi, qu'ai-je pu ? » [= Vous ne prendrez pas le pas sur moi en mettant ma loyauté en défaut.] Ensuite chanta Tseu-tch'an [qui deviendra le principal conseiller de Tcheng ; Tseu-tch'an est en bons termes avec Tseu-tchan ; il s'efface et reprend un thème exprimé par celui-ci, mais, si je puis dire, un ton plus bas] : « Les mûriers du val, quelle force ! — leur feuillage, quelle beauté ! — Sitôt que je vois mon seigneur — ma joie quelle n'est-elle pas ! — Celui donc que dans mon cœur j'aime — est-il trop loin pour y songer ! — Lui, que du fond du cœur j'estime, — lui, quand pourrai-je l'oublier ? » [= Je n'ai point qualité pour vous marquer ma joie d'une alliance maintenue par votre entremise, mais je puis bien vous dire que vous êtes un vrai gentilhomme (*kiun tseu* : seigneur) dont je garderai le souvenir]. Tchao Mong [qui vient de faire clairement montre de loyalisme, ne se départit pas de son attitude prudente, mais il ne va pas jusqu'à ne pas accepter les hommages sans danger. Il] répond à Tseu-tch'an : « Je me permets d'accepter pour moi [non certes les vers où l'expression *kiun tseu* est employée, mais] la dernière strophe [où j'entends que vous m'assurez de votre amitié personnelle]. » Yin-touan chanta alors : « Le grillon est dans la salle — et l'année touche à sa fin ! — Nous donc, pourquoi point de fêtes ? — les jours et les mois s'enfuient. — Pourtant gardons la mesure — et songeons à notre état ! — Aimons la joie sans folie ! — Un brave homme est circonspect ! » Et Tchao Mong : « Parfait, vraiment ! Il s'agit là d'un homme qui conservera son domaine : pour moi, c'est ce que j'espère [aussi serai-je (en toutes circonstances) modéré et circonspect !] » Et enfin Kong-souen Touan chanta : « Les bruants du mûrier voltigent ! — leur plumage, qu'il a d'éclat ! — Ces gentilshommes sont aimables — ils recevront les dons du Ciel ! » C'était là une chanson de table et digne de clore la soirée. Tchao Mong répliqua : « Ni turbulents, ni arrogants ! Les dons du Ciel

pourraient-ils s'enfuir?... » La joute était terminée: les assistants comptèrent les points. Les mérites s'étaient classés, on pouvait augurer des destinées : « Po-yeou sera exécuté de façon infamante. Les chants disent les sentiments de l'âme. — Son sentiment (l'a poussé) à médire de son prince... Les familles des six autres (chanteurs — lesquels ont montré une âme loyale) demeureront (florissantes) pendant plusieurs générations. Celle de Tseu-tchan (qui a chanté en ministre sage) disparaîtra la dernière. Il était au plus haut rang et il a su s'abaisser. La famille de Yin-touan [Tchao Mong après le chant de Yin-touan, comme après celui de Tseu-tchan, a dit : « Parfait »] ne disparaîtra qu'avant (celle de Tseu-tchan), car il a vanté la modération dans la joie. » Les vassaux, en chantant, ont honoré leur prince et son hôte, mais, en même temps qu'ils rivalisaient d'intelligence avec le représentant d'une seigneurie voisine, ils rivalisaient entre eux, fourbes ou loyaux, avides ou circonspects, et une fois clos ce tournoi chanté de vers à sous-entendus diplomatiques, chacun d'eux, ayant dit son âme, avait fixé son sort et celui des siens. La fidélité se prouve, la noblesse s'acquiert dans les joutes oratoires. Un chapitre du *Chou king* (l'un des plus fâcheusement modernisés, mais des lambeaux de chant y sont annexés) ne nous montre-il pas Yu le Grand (futur souverain) l'emportant sur Kao-yao (futur ministre) après avoir fait avec lui assaut d'éloquence dans une des grandes palabres auxquelles Chouen présida (1) ?

La parole lie le destin. Seul celui qui sait parler est noble et peut servir son prince tant au conseil seigneurial que dans les cours rivales ou les entrevues de seigneurs. « Ne sois point léger en parlant ! — ne va pas dire : « Bah ! qu'importe ! » — Nul, à part toi, ne tient ta langue : — aucun mot ne doit t'échapper ! — Tout mot entraîne sa risposte — et toute vertu son

(1) *SMT*, I, 150 et suiv.

paiement (1) ! » Dire, c'est faire et c'est, même, avoir fait, car celui qui parle « sans qu'on puisse lui répliquer » (2) est assurément innocent, mais, en revanche, on est coupable si l'on n'a ni le talent de bien dire ni un avocat qui sache parler. Le prince de Wei (631) est accusé de fratricide, inculpation assez étonnante étant données les habitudes féodales : mais les seigneurs de Tsin (qui ont des vues sur Wei) affectent des allures d'hégémons et prétendent faire régner la justice au nom du suzerain. Tsin s'empare de l'inculpé et le juge. Il ne le fait point comparaître en personne : la loyauté, la déloyauté des vassaux suffisent à prouver la pureté ou la noirceur de leur maître. Un fidèle qu'encadrent un avocat (*fou*) et un avoué (*t'ai che*) prend comme accusé (*tsouo*) la place du seigneur. Ce trio n'ayant pas réussi à faire triompher la cause de prince de Wei, le prince est, tout aussitôt, emprisonné comme coupable, mais, d'abord (justes honoraires), on condamne à mort ses défenseurs : deux sont exécutés sur-le-champ, l'avocat bénéficiant d'une remise de peine car il devait, en appel, plaider devant le suzerain (3). Il est juste que les vassaux paient pour les actes du seigneur et que le maître paye pour les paroles de ses fidèles. Le groupe féodal est un tout solidaire. Les actes du chef entachent l'honneur des vassaux, ses vertus leur donnent une âme éloquente, ses méfaits les dépouillent de toute autorité verbale. Les fidèles sont les porte-paroles du seigneur et le représentent. Chacun d'eux est appelé à jouer, avec tous ses périls, le rôle de héraut ou, plutôt, celui en qui se reflète le mieux la vertu du chef est qualifié pour être le héraut de la seigneurie. Ts'i a vaincu Lou et l'a dépouillé de quelques domaines ; les deux princes (499) (4) se rencontrent afin de se jurer une amitié nouvelle, mais Ts'i désire réduire Lou à une sorte de vasselage. On dresse le camp des princes

(1) *Che king*, C, 381. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 438.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 409.
(4) Sur cette entrevue, voir LV, p. 171 et sui

dans la campagne ; on édifie un tertre de terre où l'on accède par trois marches : là sera juré le traité. Ts'i (qui est le plus puissant et le vainqueur) doit jurer le premier ; la rédaction du serment lui appartient. Si celle-ci ne satisfait point les gens de Lou, ils devront, sur-le-champ, improviser une contre-clause. Il importe qu'ils conservent tout leur sang-froid : il faut que leur prince soit secondé par un héraut d'une loyauté imperturbable. Le prince de Lou se fait assister par Confucius. Le prince de Ts'i emmène avec lui un personnage fameux, Yen tseu, qui est habile à discourir, mais bien plus retors que loyal : Yen tseu est en effet célèbre par son astuce et ses stratagèmes. [Il a réussi à débarrasser d'un seul coup le prince de Ts'i de trois *bravi* qui auraient pu devenir turbulents, et ceci, tout simplement, en proposant de donner une pêche aux plus vaillants d'entre eux. Il n'y avait que deux fruits à donner en prix. Bien entendu, on eut soin d'inviter d'abord à parler ceux dont les exploits avaient le moins d'éclat, et tout de suite, on leur laissa prendre les pêches. Le plus brave se suicida dès qu'il se vit frustré de l'honneur du tournoi. Par point d'honneur, les deux autres l'imitèrent.] Chacun des princes a l'assistant qu'il mérite. Le duc de Ts'i est pénétré de démesure. Il aime le faste : sa cour est remplie de musiciennes, de danseuses, de bouffons. Yen tseu, son favori, qui est habile à inventer des bouffonneries tragiques, est un nain. Ce nabot méprise les rites ; il ignore l'art de monter dignement les marches d'un escalier et de marcher les coudes étendus, en volant au service du maître. Il est partisan des politiques positives et non des formes religieuses. Lou n'a qu'une humble cour, mais c'est le pays des traditions rituelles. Aussi est-ce un sage, un géant, l'apôtre de la sincérité, Confucius lui-même, qui assiste le prince de Lou. Les deux princes montent sur le tertre du traité et s'assoient face à face, isolés et sans armes : puissances nues. Au large sont les vassaux, au pied même des degrés les assistants. Jadis, dans une rencontre pareille, et en un temps où

Ts'i voulait encore imposer à Lou un traité désastreux, il se trouva dans le camp de Lou un brave qui, gravissant tous les degrés du tertre, alla menacer de son poignard le duc de Ts'i, lui extorquant un serment inattendu. Ts'i avait alors un prince et, partant, un ministre sages ; ils exécutèrent avec une loyauté scrupuleuse le serment imposé par la force : ce fut une bonne fortune pour Ts'i. Mais les temps ont changé, la victoire est encore du côté de Ts'i ; cependant la loyauté et le conseiller loyal sont du côté de Lou. C'est donc Ts'i qui, cherchant à confirmer par la violence une victoire que la sagesse n'a pas méritée, tentera d'intimider le prince de Lou, isolé sur le tertre. Un officier propose de faire venir des danseurs : « Oui », dit le prince de Ts'i. Aussitôt s'avance une masse de guidons, de piques et de hallebardes, dans un tumulte de tambours et de cris. Mais rien n'émeut l'âme loyale de Confucius. « D'une marche rapide, il gravit les (premiers) degrés du tertre, mais non le dernier, et il lève en l'air ses manches. » L'étiquette ne permet pas à un vassal fidèle des gestes plus violents. Mais, quand le vassal a le sens de la tenue, il possède l'art de la parole. Monté sur la deuxième marche, Confucius parla. Yen tseu n'eut rien à répliquer. Grâce aux talents de son héraut, Lou l'emporta sur Ts'i ; une contre-clause fut insérée dans le traité pour promettre la remise des domaines enlevés ; et (toute joute entre prestiges princiers impliquant un châtiment des vaincus — qui sont des coupables) Confucius, pour marquer le triomphe du droit, fit procéder à une exécution. La tradition hagiographique prétend qu'il fit écarteler des bouffons et des nains : n'était-ce pas la meilleure façon de faire éclater la défaite d'un prince déloyal et ennemi des rites dont le ministre ne pouvait être qu'un nain et qu'un bouffon ? L'âme princière parle par la voix du héraut et c'est elle qui, dans ces tournois oratoires que sont les entrevues de chefs, conquiert, pour la seigneurie, de la gloire ou de la honte. Le conseiller disert, en des temps où la bataille ne sait poursuivre que des demi-victoires,

est, bien plus que le général, le grand conquérant du prestige et le véritable second du seigneur.

Plus encore qu'à la guerre, la solidarité du groupe féodal s'établit dans les réunions de cour. C'est en séance de conseil que les vassaux se donnent au prince. Ils tiennent du prince ce qu'ils ont de sagesse ; ils lui restituent cette sagesse sous forme d'avis. Une seigneurie est perdue si une même vertu n'anime point tous les vassaux, tous les conseillers. « Paraître d'accord et se dénigrer — ah ! c'est là le mal le plus grand ! » « Remplir de paroles la cour d'audience » (1) ne sert à rien si les cœurs ne sont pas unanimes ; il faut tout au contraire que chacun « sache prendre sur lui la responsabilité (*kieou* : l'effet nocif ou faste) » des avis qu'il a donnés ou que d'autres ont préconisés, mais auxquels le seigneur, au nom de tous, a adhéré en disant « oui ». Quand un avis est adopté, tous les conseillers sont condamnés à l'exécuter, à moins qu'ils n'aient pris soin de dégager leur responsabilité. Mais répudier une décision qui, dans le principe, ne peut être qu'unanime, c'est se retrancher du groupe féodal, c'est se mettre soi-même au ban, c'est se maudire en risquant de maudire ses pairs et le seigneur. La réprimande (*kien*) — l'avis contraire — est un acte inconcevable dans une seigneurie pourvue d'un bon destin. Elle est un devoir, un devoir funeste, dans le conseil d'une seigneurie qui décline. Le vassal qui plaide contre les autres se condamne à expier l'effet nocif des décisions qu'il répudie. L'avis conforme de trois conseillers constitue l'unanimité du conseil. Une protestation, trois fois répétée, frappe la décision d'une sorte d'opposition suspensive ; elle délie provisoirement le sort, mais en engageant le destin du protestataire. Celui-ci doit se retirer, quitter sa charge, s'expatrier : il doit expier ce qu'il impute aux autres comme une faute. S'incliner ne serait « rester que pour haïr » et pour

(1) *Che king*, C. 244.

jeter sur l'acte décidé une chance mauvaise (1). L'opposant doit, sauf dans les cas extrêmes, éviter de maudire les autres et s'excommunier lui-même. Quand le vassal dont l'avis a été rejeté quitte son pays, il rompt avec sa patrie et avec ses aïeux : il ne peut emporter la vaisselle dont il se servait pour ses cultes patrimoniaux. Il perd ses dieux. « Dès qu'il a passé la frontière, il aplanit un terrain et élève un tertre. Il tourne la face vers son pays et pousse des lamentations. Il revêt une tunique, un vêtement inférieur, un bonnet sans ornements, de couleur blanche et démunis de bordures de couleur [tenue de deuil]. Il porte des souliers de cuir non préparé, l'appui de sa voiture est couvert d'une peau de chien blanc, les chevaux de son attelage n'ont point leurs poils coupés. Lui-même cesse de tailler ses ongles, sa barbe et ses cheveux. Quand il prend ses repas, il s'abstient de faire aucune libation [il est retranché de la communion des dieux]. Il s'abstient de dire qu'il n'est point coupable [il s'abstient aussi de dire qu'il est coupable : seul un chef a assez d'âme et d'autorité pour pouvoir s'avouer formellement coupable]. Ses femmes (ou tout au moins sa femme principale) ne sont plus admises auprès de lui [sa vie sexuelle et ses relations de ménage sont interrompues]. Il ne reprend qu'au bout de trois mois ses vêtements ordinaires (2). » Le vassal expatrié mène le deuil de la patrie perdue, mais c'est aussi son propre deuil qu'il porte. Il rompt des attaches anciennes, et il en finit avec la personnalité qui fut la sienne jusque-là. Quand, au bout de trois mois, il dépose les insignes du deuil, il a fini d'être l'homme de tel seigneur et de tel pays. Pour cesser d'être un opposant, il doit mourir à sa patrie. Tout le temps qu'il porte des vêtements de deuil et se soumet à l'abstinence, il tient son seigneur sous la menace d'un geste de suicide. Cette menace a une puissance horrible et suffit, même adressée à un étran-

(1) *Li ki*, C, I, 96 et II, 10. — (2) *Li ki*, C, I, 78.

ger, à contraindre les volontés. Un vassal de Tch'ou réussit à obtenir pour son maître vaincu le secours des armées de Ts'in en se lamentant pendant sept jours, appuyé contre un mur du palais princier, sans que le son de sa voix s'arrêtât jamais ni qu'une cuillerée de boisson entrât dans sa bouche (1). Quand le vassal opposant s'expatrie et jeûne, il cherche à contraindre son seigneur, à lui faire répudier les projets auxquels il refuse lui-même de s'associer. Il peut, en des cas urgents, employer une procédure plus brutale. Le prince de Tsin, circonvenu par sa femme, fille de Ts'in, libère des généraux de Ts'in qu'il a vaincus et fait prisonniers. Un vassal se présente, *réprimande* le prince, puis « crache par terre, sans se détourner » (2). Il jette ainsi la plus réelle des malédictions sur la décision princière; une alternative terrible s'impose dès lors au seigneur : il faut ou bien qu'il renonce à la décision maudite (c'est ce que fit le prince de Tsin), ou bien qu'il mette à mort son vassal, encourant ainsi toutes les responsabilités d'une exécution que celui-ci a provoquée délibérément. Mais, sans attirer sur soi la peine, un vassal fidèle peut délivrer son seigneur du sort mauvais qu'engage une décision inopportune : il suffira pour cela que l'opposant s'écrie en montrant d'un geste les conseillers de l'autre parti : « Ce sont ceux-là qui l'auront voulu (3) ! » Si le seigneur suit leur avis, mais a la prudence d'esquisser un geste de restriction, on pourra, en cas de réussite mauvaise, effacer l'acte néfaste en supprimant les conseillers pernicieux. On transfère sur eux la calamité (4). Sans doute il est plus grand de la part du seigneur de revendiquer pour lui-même la responsabilité tout entière et de dire : « Mes généraux et mes ministres ne sont que mes bras et mes jambes », mais si la théorie veut que la seigneurie n'ait qu'une âme, celle du chef, et si, en principe, le conseil doit être unanime, en pratique,

(1) *Tso tchouan*, C, III, 519. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 432.
(3) *Tso tchouan*, C, II, 253. — (4) *SMT*, IV, 379.

la principale utilité de la réunion de cour est d'affecter un responsable à chaque avis : dès lors, les paroles prononcées n'engagent plus le sort, de façon irrémédiable, dans une voie unique. Des résipiscences deviennent possibles et déjà se trouvent désignées les victimes des expiations qui peuvent s'imposer. Au conseil comme dans la bataille, on cherche à diluer les responsabilités, car on hésite à s'engager irrévocablement. Précisément parce que la parole lie le destin et montre l'âme à nu, chaque conseiller s'entraîne, non pas à parler pour ne rien dire, mais du moins à ne s'exprimer qu'à l'aide de formules proverbiales. Celles-ci entraînent le respect par leur caractère traditionnel ; mais si la tradition les a consacrées, elles n'ont, d'autre part, qu'une valeur neutre et surtout sont susceptibles d'interprétations variées. L'idéal est que le conseil prenne l'allure d'une joute de proverbes et que la décision ait l'aspect d'un rébus. Le duc Hien de Tsin (659) délibère pour savoir s'il confiera le commandement de l'armée à son fils aîné. Celui-ci est l'héritier désigné. Il a à la cour son parti. Un autre parti est groupé autour d'une favorite du duc Hien qui a pour le fils aîné une haine de marâtre. Ce parti propose de nommer le jeune prince général ; c'est le meilleur moyen de le perdre. S'il commet le crime d'être vaincu, il est coupable. Il sera coupable, il l'est déjà, si, vainqueur, il s'expose au soupçon de vouloir employer contre son père le prestige que donne la victoire. Les amis du jeune prince essaient de le faire échapper à l'épreuve. Le duc de Tsin prend sa décision : il donne à son fils aîné le commandement des troupes, mais quand il lui confère des habits de général, on s'aperçoit que le jeune prince aura à porter un vêtement mi-parti et un demi-cercle de métal. Cinq conseillers excellents s'efforcent alors de pénétrer le sens du rébus que forme cette toilette. Il résulte de l'interprétation des uns que le prince doit aller franchement de l'avant, mais les autres concluent qu'il devra éviter la bataille. La subtilité des

discussions qui furent alors tenues donne une haute idée des talents oratoires que l'on doit exiger d'un conseiller (1). Il est assez curieux de constater que l'intrigue engagée sous le couvert de ces délibérations pompeuses en Conseil d'État était menée en secret par un bouffon, qui était une sorte de conseiller intime. Les fous, les chanteurs, les bouffons (2) ont joué dans les cours féodales un rôle qui s'est accru à mesure que les seigneurs, transformés en potentats, se revêtaient d'une majesté plus pointilleuse : ils ne toléraient bien que les conseils secrets et déguisés. L'art de l'apologue dont les bouffons détenaient la tradition leur permettait de donner à leurs remontrances une tournure vraiment indirecte. Et, du reste, ils ne parlaient point au nom d'un groupe féodal et leurs propos n'avaient pas ce poids terrible qu'a la parole d'un vassal tenu au devoir brutal de sincérité. A la cour comme à la guerre, les spécialistes ont tendu à supplanter les nobles. Des hommes vils mais instruits dans la technique des chants et préparés à inventer des contes ont remplacé dans la faveur des chefs les vassaux que leur seule noblesse rendaient habiles à parler et dont l'âme sincère se voyait à ce qu'ils employaient seulement les vers-proverbes et les formules rituelles où s'était consignée la sagesse des aïeux.

On ne sait s'habiller bien, se tenir bien et bien parler, on n'est sage, on n'est noble, que si l'on possède, départie en soi, quelque chose de l'âme du seigneur. Le gentilhomme est celui qui mange beaucoup et qui sait manger. Il est celui qui mange les reliefs du chef et doit s'en repaître, un seigneur seul ayant assez d'âme pour pouvoir affecter de mépriser la nourriture et se contenter de la vertu des offrandes. Ceux qui se vantaient d'appartenir à une race où, depuis de

(1) *Tso tchouan*, C. I, 222 et suiv. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 755.

longues générations, on avait joui d'un fief et mangé un salaire noble, aimaient à répéter cet adage ancien : « *Sseu eul pou hieou.* » Cette formule, au temps jadis, eut vraisemblablement pour sens : « D'un mort ne laissez point pourrir les chairs ! » mais, tandis que les gens à sentiments distingués y voyaient un honnête conseil : « [Laissez de sages exemples qui], même après la mort, ne se corrompent point ! », les grands préféraient comprendre : « [Dans une race noble] la mort elle-même n'apporte point de corruption, [la famille restant vivante et forte] » et, sans aucun doute, ils eussent désiré qu'il fût exact et que l'on pût dire : « Après sa mort [le corps d'un grand] n'est point sujet à la corruption » (1) — tant il est vrai que les mêmes idées qui poussent à inventer des rites grâce auxquels on évite au mort les horreurs d'une lente décomposition, peuvent aussi pousser à désirer une conservation indéfinie du cadavre et (après de lentes transpositions) se transformer enfin en simples préceptes de morale. Les nobles de la période féodale étaient beaux et purs d'âme et de corps parce que leur nourriture était pure et riche, parce qu'ils mangeaient proprement des mets bien préparés et parce qu'ils les mangeaient aux côtés du prince. Ils s'interdisaient nombre d'aliments (2) : tripes de loup, rognons de chien, cervelle de cochon de lait, intestins de poisson, croupion d'oie domestique, estomac de cerf, gésier d'outarde, foie de poulet. Ils mêlaient aux hachis des oignons au printemps et, en automne, de la moutarde. Au bouillon de caille ou de poulet et à la viande de perdrix, ils ajoutaient des renouées ; ils ajoutaient des herbes odoriferantes, mais jamais des renouées, aux poulets et aux faisans (quand ils les rôtissaient), ainsi qu'aux brèmes et aux perches qu'ils cuisaient à la vapeur. Lorsqu'ils consommaient du bœuf en tranches, ils l'assaisonnaient de gingembre. La chair de l'élan, du cerf,

(1) *Tso tchouan*, C. — (2) *Li ki*, C, I, 640 et suiv.

du sanglier et du daim était servie soit coupée en tranches battues et séchées, soit crue, mais, en ce cas, coupée en tranches très minces. Comme mets délicats, ils avaient la chair d'escargot hachée et conservée dans le vinaigre, la bouillie de riz mêlée au bouillon de faisan, la bouillie de riz glutineux grossièrement moulu mélangée à du bouillon de lièvre et de chien, les poissons farcis de renouées et d'œufs de poisson conservés dans le sel. En sus des boissons fermentées, on buvait de l'eau vinaigrée et du jus de prune. On raclait la peau des pêches pour la rendre verdâtre et brillante comme du fiel (le fiel est le siège du courage). Dans les festins les plus distingués figuraient des tortues grillées, des pousses de bambou et de jonc, des carpes hachées : ces mets convenaient particulièrement pour traiter un militaire à qui l'on offrait, par surcroît, un morceau de sel en forme de tigre (1). Les mets devaient être servis et consommés dans un ordre fixe. Les plats de viande, par exemple, étaient disposés en cinq rangées : on terminait par le gibier que précédait le poisson. Les ustensiles de table étaient placés conformément à des règles strictes. Le poisson bouilli était présenté la queue tournée vers le convive, mais de façon que le dos, en été, fût à droite et, en hiver, le ventre. A la table princière le bec des amphores était tourné vers le prince et, à toute autre table, tourné vers le principal invité. Toutes les sauces ou boissons composées de plusieurs substances se prenaient de la main droite et se plaçaient à gauche. Il était interdit de manger le millet autrement qu'avec une cuiller, de boire les bouillons sans mâcher les herbes, de boire la saumure comme si elle eût été trop pauvre en sel, de lancer (avec les baguettes) le riz en l'air pour le faire refroidir ou de le rouler en boulettes pour l'engloutir plus rapidement. On ne se saisissait pas des morceaux comme une proie et on ne jetait

(1) *Che king*, C, 203 et 404 ; *Tso tchouan*, C, I, 419.

pas les os aux chiens (1). Quand on mangeait du melon, on le fendait en deux et on le recouvrait d'une serviette, si c'était pour un prince ; on prenait aussi soin de le fendre, mais on faisait l'économie de la serviette, si c'était pour un grand officier. Pour un simple noble, on se bornait à en retrancher la partie inférieure. Quant aux gens du peuple, ils coupaient le melon avec leurs dents (2). Il fallait éviter d'avoir les mains en sueur, de faire du bruit ou des grimaces avec sa bouche. On déchirait les viandes bouillies avec les dents et, avec les doigts, les viandes séchées. On ne remettait pas dans les plats les morceaux de poisson qu'on avait retirés de sa bouche (3). On ne se rinçait jamais la bouche avant que le maître de maison n'ait touché à tous les plats ; on devait commencer à manger avant lui et ne pas cesser tant qu'il n'avait pas terminé ; à la table d'un chef (il fallait y prendre garde), on devait éviter d'avoir l'air gourmand et l'on faisait attention de s'asseoir sur sa natte en se tenant un peu en arrière (4). Mais, dès que l'hôte s'était nettoyé avec les doigts les coins de la bouche, tous terminaient le repas en buvant et, après avoir offert de desservir, remerciaient en disant : « Nous sommes pleins ! » Cependant il ne convenait point qu'ils se retirassent « en dansant et en faisant des cabrioles ». On menaçait du « bélier sans corne » ceux qui supportaient mal la boisson ; un surveillant et un censeur les rappelaient aux bienséances. « Nos invités, quand ils sont ivres, — l'un hurle et l'autre vocifère ! — Renversant nos vases, nos pots — ils dansent, le corps titubant (5) ! » Si nul invité « ne peut se permettre de ne point se (dire) rassasié », tous, d'autre part, doivent faire semblant de goûter seulement aux mets. Les viandes, dans les repas qu'offrent les grands chefs, sont tranchées et non découpées en menus morceaux. On n'accepte

(1) *Li ki*, C, I, 639 ; I, 36 et suiv. ; II, 21 et suiv. — (2) *Li ki*, C, I, 40.
(3) *Li ki*, C, I, 35 et suiv. ; II, 20 et suiv. — (4) *Li ki*, C, I, 686 et suiv.
(5) *Che king*, C, 297 et 197.

qu'avec précaution, avec un mélange de respect et de défiance, de hauteur et d'humilité, le don de nourriture qui anoblit mais qui asservit et inféode. Chez le vassal de naissance, le respect domine et il ne peut se dispenser de manger abondamment la nourriture que le maître lui offre ; mais il doit la manger en observant un parfait décorum : « Si le prince vous donne à manger ses restes, mangez-les dans son propre plat (du moins si on peut laver celui-ci après que vous aurez mangé) », car le lien qui sortira de cette communion aura plus d'étroitesse si vous avez partagé nourriture et vaisselle. « Si le prince vous fait donner un fruit à noyau, conservez le noyau dans votre sein » : c'est une marque de faveur. Si le prince vous donne des vivres, mangez-en, mais surtout gardez-en pour vos parents : vous les réconforterez, vous enrichirez leur vie, et vous reporterez à une génération plus ancienne vos titres de noblesse (1).

Le seigneur nourrit le vassal. Ce dernier possède tout autant de noblesse qu'il reçoit de nourriture et il est fidèle dans la mesure exacte où on l'alimente. Un traître fomente une rébellion. Il paie les cuisiniers du palais et les valets de pied. Au lieu de préparer chaque jour pour les grands officiers les poulets auxquels ceux-ci ont droit, les cuisiniers ne font plus cuire que des canards, et les valets, accentuant l'outrage, enlèvent les canards et n'en servent que le jus. Cela suffit pour qu'une vendetta éclate et pour qu'explosent des fureurs sauvages : « Je voudrais me faire une couche de leurs peaux (2) ! » Le prince a reçu d'un seigneur ami un cadeau magnifique : une grande tortue marine. Un vassal qui se rend à la cour sent son index (le doigt avec lequel on mange) remuer. « Quand cela m'est arrivé, dit-il, j'ai toujours mangé un mets merveilleux. » Mais le prince, averti du fait et vexé que le vassal se croie d'avance sûr d'avoir sa

(1) *Li ki*, C, 1, 38 ; *SMT*, IV, 314. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 508.

part du festin, s'abstient de l'inviter à manger. Le vassal, mécontent, trempe son doigt dans la chaudière, le suce et sort. Le prince pense tout de suite à tuer son fidèle et le fidèle à tuer le prince. Entre eux la communion a été rompue (1). Lorsque Confucius vit que son seigneur préférait à ses conseils les chants pernicieux des musiciennes envoyées par un ennemi retors du pays de Lou, il se refusa d'abord à désespérer; il voulut attendre l'époque d'un grand sacrifice, disant : « Si le prince envoie aux grands officiers de la viande de sacrifice, je pourrai rester. » Le terme arrivé, Confucius ne reçut rien pour nourrir sa fidélité; il partit alors, comme un excommunié, se condamnant « à errer sans fin de-ci et delà » (2). Ce qui constitue le lien de vassalité, c'est la commensalité journalière avec le seigneur, mais ce qui, proprement, donne, avec la noblesse, une place dans la hiérarchie, c'est la participation aux sacrifices seigneuriaux, sacrifices au sol et, surtout, sacrifices aux aïeux princiers. De beaux hymnes chantent la gloire du seigneur dont l'heureuse vertu fait prospérer les champs : il peut offrir de somptueux sacrifices où, figurés par un représentant choisi dans la famille, les ancêtres viennent manger et prendre leur part des récoltes ; après eux festoient le prince et ses vassaux : « Soignez le feu avec respect, — dressez des supports qui soient vastes : — faites rôtir ! faites griller ! — Et vous, princesse au maintien grave, — dressez des vases très nombreux ! — Voici hôtes et invités, — coupes qu'on s'offre ou qui circulent ! — Rites et gestes tout parfaits ! — Rires et discours tout corrects ! — Le saint figurant des Esprits — va me payer du grand bonheur : — dix mille années, en récompense ! — Je me suis donné tout entier : — au rite en rien je n'ai manqué ! — L'invocateur dit son oracle, — paiement du descendant pieux : — « Suave était « l'offrande pie ! — Les Esprits ont bu et mangé ! — Ils t'au-

(1) *Tso tchouan*, C, I, 582. — (2) *SMT*, V, 329.

« gurent tous les bonheurs — selon tes vœux, selon les règles ! « — Tu fus grave, tu fus actif, — tu fus soigneux, tu fus « correct. — Reçois donc à jamais leurs dons — par myriades « et cent mille ! » — Rites et gestes achevés, — cloches, tambours, sonnez la fin ! — Descendant pieux, je m'assieds ; — l'invocateur dit son oracle : — « Les Esprits ont bu tout leur « saoul ! » — Le représentant des aïeux — sort au son des tambours, des cloches ! — Partez, figurant des Esprits ! — Et vous, servants, et vous, princesse, — desservez vite et sans retard ! — Avec mes oncles, mes cousins, — tous, au complet, nous festoierons ! — Les musiciens entrent et jouent ! — C'est pour confirmer le bonheur ! — Les victuailles, les voilà : — rien ne déplaît et tout est faste ! — Remplis de vin, gorgés de mets, — grands, petits disent prosternés : « Les Esprits ont « bu et mangé, — donnant au seigneur longue vie ! — Très « largement, juste au bon jour, — vous fîtes, en tout, pleine « mesure ! — Des fils, des fils, des petits-fils, — lignée conti- « nue, vous suivront (1) ! » Les vassaux contribuent aux sacrifices du seigneur. Les offrandes qu'ils remettent au prince, celui-ci les remet à ses aïeux : cette consécration suprême enrichit d'une sainteté auguste les victuailles et les boissons du sacrifice. Communiant après le seigneur, avec les ancêtres princiers, les vassaux s'alimentent, selon leur rang, en sainteté et en noblesse. « Après l'offrande on mangeait les restes... (D'abord) le représentant des aïeux mange les restes (du sacrifice). Lorsqu'il (est repu et) se lève, le seigneur et ses ministres, *quatre* personnes (au total), mangent ses restes. Lorsque le prince (est repu et) se lève, les grands officiers au nombre de *six* mangent (à leur tour) les restes : les vassaux mangent les reliefs du seigneur. Lorsque, (repus), les grands officiers se lèvent, les officiers (simples nobles) au nombre de *huit* mangent (à leur tour) les restes : les moins

(1) *Che king*, C, 276.

nobles mangent les reliefs des plus nobles (*kouei*). Quand les officiers se lèvent (repus), ils emportent les plats pour les ranger au bas des degrés de la salle : tous les serviteurs s'approchent de la desserte : les humbles [*hia* (bas) : ceux qui doivent rester au bas des degrés] mangent les reliefs des supérieurs [*chang* (haut) : ceux qui sont admis dans la salle des réceptions]. Le principe qui règle la consommation des restes est de faire chaque fois croître le nombre des personnes admises à les consommer ; ainsi se marquent les degrés de noblesse : c'est là un symbole de la diffusion des largesses princières. » « Les plus nobles (ceux qui mangent non pas le plus, mais le mieux) reçoivent les (viandes adhérant aux) os les plus nobles [les épaules, dit-on, au temps de la dynastie Tcheou] ; les moins nobles (ceux qui peuvent manger beaucoup, mais moins bien) reçoivent les (viandes adhérant aux) os les moins nobles (1). » Les vassaux paient le tribut à raison de la dignité de leur fief ; le seigneur leur redistribue les offrandes qu'enrichit la consécration aux Esprits ; il les gorge tous de substance sainte, mais il rétribue chacun d'eux dans des proportions et dans un ordre protocolaires. Chacun obtient à son rang, avec un morceau de viande plus ou moins distingué, un lot strictement défini de force sacrée et de noblesse. Mais, variable en qualité comme en quantité, cette force sacrée reste pour tous identique dans son essence. Ils forment à eux tous un corps de nobles : ils sont les gens d'en haut, ceux qu'on admet à manger, *après le chef, mais sur l'estrade du chef*, la nourriture dont s'alimente l'âme des seigneurs défunts. Comme le chef, ils ont une âme qui n'ira point, sitôt la mort, se perdre dans les bas-fonds de la terre : elle habitera, tout en haut, dans les régions célestes où les chefs défunts tiennent encore leur cour et où monte en fumée la graisse brûlée des victimes. Et, pendant leur vie,

(1) *Li ki*, C, II, 329.

ils auront, dans leurs familles, la sainteté d'un chef, tout le prestige qui permet de commander à un groupe humain, toute la vertu qui met à même de faire fructifier un domaine et qui donne droit à être un possesseur de terre. Quand le chef procède au premier labourage, il trace à lui seul un petit nombre de sillons : aussitôt toute la terre se trouve fécondée et toutes les prémices sont acquises au saint auteur de la désacralisation du sol (1). Cependant, tous animés par la force sacrée qui est concentrée en leur maître, et qui, en eux, est diffuse, mais plus nombreux au travail et creusant chacun des sillons en plus grand nombre à mesure qu'ils sont moins riches de noblesse et de vertu efficace, les vassaux, dans l'ordre de leur dignité, labourent après leur seigneur : ils acquièrent à sa suite un droit éminent (mais subordonné au droit du prince) sur les champs où les paysans n'auront plus, en rustres qu'ils sont, qu'à besogner, — besogne de vilains ne conférant que des droits vils.

Chaque noble est un chef à vertu diluée. Une même âme habite dans le seigneur et dans le corps de gentilshommes qui constitue sa cour. Aussi le lien de vassalité implique-t-il une entière adhésion des volontés. Il ne diffère point du lien de parenté, tel qu'à la même époque il existe entre père et fils. Le vassal porte le deuil du seigneur avec la même rigueur qu'il porte le deuil de son propre père. Le groupe féodal est une espèce de famille, de même que (on va le voir) la famille est une espèce de groupe féodal. Comme le groupement domestique, le groupement féodal est une unité communielle. Les membres du groupe sont possédés par le même génie, tous participant de lui, mais tous participant de manière inégale, car le groupe est hiérarchisé. Le frère qui cherche à supplanter son frère, le vassal qui veut détrôner son seigneur

(1) *Li ki*, C, I, 335.

(ces pratiques étaient quotidiennes), ne se mettent pas hors la loi du groupe : ils attentent simplement à son ordre. Ils ne rompent pas une communion, ils ne sont pas coupables d'un crime contre la patrie ou la famille, mais uniquement de lèse-majesté, et ceci au cas seulement où ils ne réussissent point, car leur succès ferait éclater en eux une majesté supérieure à celle de leur victime et celle-ci serait le vrai coupable. Aussi, tandis que l'effort d'un groupe homogène peut tendre uniquement à entretenir et à renforcer une union communielle, l'effort du groupement féodal s'exerce-t-il plus visiblement pour maintenir l'ordonnance hiérarchique que le groupe s'est donnée : c'est pourquoi les cérémonies qui restaurent périodiquement la communion des fidèles sont réglées de façon à marquer, par des dosages protocolaires, la part de prestige qui doit revenir à chacun d'eux. Tout le symbolisme social a pour objet de renforcer le sens de la discipline. La discipline est l'idéal, parce que la résistance à la subordination est le fait. Nul ne pense pouvoir vivre en dehors d'une clientèle, mais, dès qu'il fait partie d'une clientèle, chacun possède en lui une part de cette vertu contagieuse qui fait la sainteté d'un chef reconnu. Le chef n'a pas d'autre métier que de concentrer en lui du prestige. Pour qu'il demeure auguste, il faut qu'il soit un prince fainéant. Mais dès qu'une action s'impose, un vassal seul peut l'accomplir, et il ne peut agir qu'à l'aide d'une délégation de la vertu princière. Or, qu'il compromette par un échec la sainteté du seigneur, ou qu'en réussissant trop bien il se sanctifie lui-même hors de mesure, il attente toujours à la dignité de son seigneur. Héraut ou général, le vassal [car rien ne distingue le dévouement absolu de l'ambition factieuse] se condamne à expier s'il se décide vraiment à agir. Pour se montrer, de façon éclatante, loyal serviteur, il importe qu'on soit, non pas tout à fait peut-être un ministre fainéant, mais, très strictement, un ministre qui n'agit que dans la forme et pour la

forme. La sincérité (*tch'eng*), qui est le premier devoir du vassal, se définit par une conduite d'une conformité absolue aux lois de l'étiquette. Si l'on tient à être fidèle, il faut faire apparaître clairement que l'on n'agit, ne pense et ne sent que d'après des règles protocolaires. Tout dans la vie publique n'est que parade, et parade réglée. Il en est ainsi jusqu'au moment où les techniciens l'emportent sur la vieille noblesse dans la faveur des princes. Mais, quand le conseil privé ou, pis encore, la cour des légistes remplacent la cour des vassaux, ses tournois et ses palabres, les jours de la noblesse féodale sont révolus. Il est vrai que l'honnête homme va relayer le gentilhomme ; ce dernier était apte à tous les services : l'autre se piquera de tout savoir. — Pendant les longs siècles où elle a régné, la discipline féodale a fait acquérir aux Chinois de précieuses vertus. Ils ont reconnu les mérites du formalisme, des gestes réglés, des formules toutes faites. Ils ont compris la valeur morale du conformisme. Ils se sont proposé comme devoir essentiel la pratique de la loyauté la plus entière et la plus vraie ; ils ont eu la sagesse de la définir par une adhésion formelle à tout un ensemble de conventions consacrées, de hiérarchies établies, de bonnes traditions. Ils ont fait de la sincérité et de l'honneur les principes fondamentaux de leur conduite et de leur pensée. Ils ont codifié strictement la pratique de ces vertus et, en se décidant à vouer leur vie au culte de l'étiquette, ils ont réussi à éviter le trouble où peut jeter une recherche anarchique du juste et du vrai.

CHAPITRE IV

LA VIE PRIVÉE

La pitié filiale, de toute antiquité, si l'on veut en croire les Chinois, a été chez eux le fondement de la morale domestique et même de la morale civique. Le respect dû à l'autorité paternelle est considéré comme le plus grand des devoirs, comme un devoir premier dont découlent toutes les obligations sociales. Si le prince mérite d'être obéi, c'est que le peuple reconnaît en lui un père. L'autorité d'un gouvernement, quel qu'il soit, paraît toujours être d'essence patriarcale, car les devoirs envers l'État ne sont imaginés que comme une extension des devoirs familiaux. Le sujet loyal sort du fils pieux. Dès que le père a enseigné la piété (*hiao*) à son fils, il lui a appris la loyauté (*tchong*). Le père est donc le premier des magistrats et même, d'après la théorie classique, la magistrature qu'il exerce, il ne la tient pas d'une délégation : elle lui appartient en vertu d'un droit fondé en nature.

Ces conceptions correspondent à des sentiments tellement consolidés aujourd'hui que les Chinois peuvent se sentir justifiés à les déclarer innés. Mais ces sentiments ont une histoire. Ils furent inculqués à la nation grâce à l'effort de propagande d'une école de ritualistes et de maîtres de cérémonies. Ceux-ci dégagèrent les principes de la morale nationale en s'appliquant à analyser les usages en vigueur dans la noblesse féodale. De ce travail d'analyse sortent deux rituels : le *Yi li* et le *Li ki*, que servent à illustrer de nombreux recueils d'anecdotes. Ces recueils se présentent comme des récits d'histoire, tandis que

les rituels sont placés sous le patronage lointain de Confucius. Leur rédaction définitive ne date cependant que de l'époque des Han, mais, dès lors, ils prennent une sorte de valeur canonique. On les lit pour trouver en eux le code des bonnes mœurs ; nul n'oserait imaginer que ces mœurs n'ont pas été celles des anciens.

En revanche, dès que l'on tient compte des données historiques, on aperçoit que, loin de sortir d'une simple codification de sentiments naturels, les règles de la piété filiale dérivent d'antiques rites par lesquels s'obtenait primitivement l'affiliation agnatique. C'est au terme seulement d'une longue évolution que le fils et le père se sont considérés comme des parents. Le premier lien qui les a unis est un lien d'inféodation, lien juridique et non pas naturel, et, de plus, lien de nature extrafamiliale. Le fils n'a vu un parent dans le père qu'après l'avoir reconnu pour son seigneur.

Il convient donc d'inverser le postulat historique qui est à la base des théories chinoises. Le morale civique n'est point une projection de la morale domestique ; c'est, tout au contraire, le droit de la cité féodale qui imprègne la vie domestique. Lorsque, sous l'influence des rituels, le principe agnatique commanda, lui tout seul, l'organisation familiale, la piété du fils pour le père, aspect particulier de la loyauté à l'égard d'un seigneur, parut, étendue à toutes les relations familiales, être à la base du lien même de parenté. D'où un trait caractéristique de la vie privée des Chinois, si important que nous devrons insister longuement sur lui. L'ordre domestique paraissant reposer entièrement sur l'autorité paternelle, l'idée de respect prime absolument, dans les rapports de famille, l'idée d'affection. Réglée sur le modèle des réunions de cour, la vie domestique proscrit toute familiarité. L'étiquette y règne et non l'intimité.

I

La famille noble.

En sus de l'intérêt historique qu'elle présente en raison de son influence sur le développement des mœurs chinoises, l'organisation de la famille noble dans la Chine féodale est d'un gros intérêt sociologique. Cette famille est d'un type assez rare et fort curieux, car c'est un type de transition. Elle tient, en effet, le milieu entre la famille agnatique indivise et la famille proprement patriarcale (1).

Plus large que la famille patriarcale, elle ne comprend pourtant pas l'ensemble des agnats. Elle n'est pas indivise. Au delà d'un certain nombre de degrés la parenté s'atténue. Certaines obligations ne dépassent pas un cercle déterminé de parents. D'autres sont limitées à un cercle moins vaste encore. Mais le plus petit de ces cercles comprend toujours des collatéraux et non pas un père avec ses seuls descendants. Il ne suffit pas que le père meure pour que tous ses fils acquièrent la puissance paternelle. Seul l'aîné peut être investi tout de suite d'une autorité. Ainsi la famille, qui n'est point indivise, n'est pas non plus patriarcale au sens strict de ce terme. L'autorité paternelle est reconnue, mais elle est limitée et subordonnée à d'autres autorités. Les droits de l'oncle aîné entrent en concurrence avec ceux du père. Les devoirs des enfants diffèrent selon qu'ils sont des aînés ou des cadets. L'autorité, enfin, n'est point exercée, dans tous les domaines à la fois, par une personne unique. L'ensemble des parents se trouve divisé en groupes distincts et dont les fonctions sont différentes, mais dont les chefs sont inféodés les uns aux autres. Groupement étendu d'agnats distribués en clientèles hiérarchisées, la famille noble forme un corps articulé, une unité complexe où

(1) J'emploie ces deux expressions dans le sens strict que leur a donné Durkheim.

ne s'élève pourtant aucune autorité disposant d'un pouvoir vraiment monarchique.

L'organisation domestique.

La communauté de nom (*t'ong sing*) est l'élément essentiel de la parenté. La communauté de culte (*t'ong tsong*) est le principe de l'organisation domestique (1).

Tous ceux qui portent le même nom sont parents et, tenus à des devoirs définis, ils forment une famille (*sing*). D'autre part, les parents se trouvent distribués dans un certain nombre de collèges cultuels (*tsong*). Les *tsong* sont plus ou moins vastes. Ils ne comprennent jamais que des parents se rattachant par des liens définis à un ancêtre commun, celui dont le collège célèbre le culte. Ainsi, tandis que la parenté ne repose point sur des rapports de proximité naturelle, c'est en considération des liens individuels que sont constituées les communautés religieuses dont la réunion forme la grande famille.

On se rappelle que dans la famille paysanne, qui est une famille indivise, le nom est le signe de la parenté ; signe chargé de réalité, symbole riche de sentiments, il implique une vertu (*tö*) et caractérise une espèce (*lei*). Dans la famille noble (et c'est une première raison de penser qu'elle dérive par évolution de la famille indivise), la parenté se définit aussi par l'identité de nom (*sing*). Deux groupes familiaux nobles sont apparentés si l'on y porte le même nom, et ceci même dans le cas où l'on ne connaît aucun ancêtre commun. Le nom ne dépend en rien des liens du sang : aucune sorte d'éloignement, aucune complication d'alliances ne font perdre au nom la puissance qu'il a de créer la parenté, Quand un nom de famille chinois est donné à un groupement barbare, tous les Barbares

(1) Toute l'analyse qui suit est faite d'après le chapitre du *Yi li* sur les règles du deuil d'après la parenté

du groupe deviennent les parents des groupements familiaux chinois qui portent ce nom (1). Le nom possède l'individu plus que l'individu ne le possède. Il est inaliénable. La femme mariée cesse de dépendre entièrement du chef de sa famille et ses devoirs de piété filiale se trouvent, du fait de son mariage, sinon supprimés, du moins atténués, mais elle garde son nom. L'orphelin qui suit sa mère chez un second mari, contracte à l'égard de celui-ci des liens de dépendance qui lui imposent la piété d'un fils. Une cohabitation prolongée peut aboutir à faire de lui le continuateur cultuel de son parâtre. Il ne peut pas cependant en acquérir le nom (2). Cette règle fait bien voir que les principes de la parenté et ceux sur lesquels est fondée l'organisation domestique dans la noblesse appartiennent à deux domaines différents. Un fait symétrique atteste le primat de la parenté : dans des conditions normales, seul peut être adopté comme successeur celui qui, par avance, porte le nom de l'adoptant (3).

La communauté de nom (*t'ong sing*) implique un certain nombre de devoirs caractéristiques : entre parents il ne peut y avoir ni mariage ni vendetta. Les joutes de vengeance, comme les joutes sexuelles, sont les moyens par lesquels se mesurent et s'allient, se rapprochent et s'opposent ceux que n'unit point l'identité de nom et de nature. Cette identité, en revanche, oblige à prendre part aux mêmes luttes et aux mêmes alliances. Tous les parents doivent seconder le vengeur principal d'un parent tué (4). Quand une alliance matrimoniale est conclue, tous les groupes du même nom y participent : des suivantes accompagnent l'épousée chez son mari, envoyées par deux groupes différents. Trois groupes fournissent donc la prestation nuptiale. Trois est un total et la triple prestation atteste que la parenté entière y prend part. Fait significatif,

(1) La dation d'un nom à un groupe de Barbares a pour but de régler les mariages entre lui et les groupes familiaux chinois.

(2) *Yi li*, C, 395 et 401. — (3) *Yi li*, C, 398. — (4) *Li ki*, C, I, 148.

la prestation des suivantes doit être spontanée : elle est tout autant un droit qu'un devoir (1). Les liens de parenté impliquent l'égalité et l'indivision.

Il en est tout autrement des liens qui résultent de l'appartenance à une communauté cultuelle (*t'ong tsong*). Ceux-ci sont susceptibles de degrés et impliquent une hiérarchie. Les membres d'une famille particulière (*chou sing*) portent un nom (*cognomen* : *che*) qui leur appartient en propre : en théorie, les parents qui ne descendent pas d'un même trisaïeul peuvent se distinguer en adoptant un nom secondaire (*che*). Ces noms ne sont en rien des noms de famille. Les noms de famille (*sing*) sont un obstacle au mariage même quand il n'y a aucune apparence d'une communauté d'ascendance. Les porteurs d'un même *cognomen* (*che*) peuvent s'unir par mariage, s'ils sont de *sing* différents, mais, en ce cas, ils ne peuvent pas participer à ces agapes familiales auxquels prennent part les gens d'un même *sing* et où les rangs sont fixés d'après l'âge (mot à mot d'après les dents) (2). Ces communions égalitaires sont significatives de la parenté, qui est de nature indivise et fondée sur l'idée de consubstantialité. Les gens d'un même *cognomen* sont « liés par la nourriture », mais d'une tout autre façon. Appartenant à une même organisation cultuelle, ils se réunissent pour prendre part aux banquets du culte des Ancêtres : ces banquets, qui ont une fonction communielle, ne ressemblent en rien à des agapes égalitaires. Chacun y apporte sa quote-part, mais, au lieu de la joindre à la masse, il la remet au chef de culte. Chacun y reçoit son lot de nourriture, mais les parts, fixées, comme les contributions, par des règles protocolaires, sont faites par le chef et, distribuées par lui, elles sont reçues comme un don : il y a communion, mais communion hiérarchisée.

Une famille particulière (*chou sing*) est divisée en collèges

(1) LII, 9, 14, 68 et suiv. — (2) *Li ki*, C. I, 779.

cultuels inégaux en rang. Tout en bas sont les collèges formés par un groupe de frères, qui, réunis, avec leurs descendants, autour de l'aîné, rendent un culte au père défunt. Ces communautés fraternelles, qui forment la plus petite unité domestique, ont déjà une organisation hiérarchique : elles reconnaissent le privilège de primogéniture. Un fils qui n'est pas le principal héritier de son père ne peut de lui-même lui faire des offrandes : il prend part simplement aux offrandes faites par l'aîné (1). Une communauté supérieure, dirigée par l'oncle aîné, groupe les descendants d'un même grand-père : les communautés fraternelles y sont englobées, chacune ayant son rang déterminé par celui de son chef. Au-dessus est le groupe formé par tous les descendants du même bisaïeul, plus haut celui qui célèbre le culte d'un trisaïeul commun. Ces quatre espèces de collèges cultuels peuvent se réunir à des collèges analogues pour célébrer le culte d'un aïeul plus lointain, le plus ancien aïeul connu de tous les groupes qui portent encore le même *cognomen* et ne se sont pas séparés pour former une famille particulière (*chou sing*). Le chef de ce grand collège (*ta tsong*) est le chef du plus haut collège de la droite lignée. Cette organisation domestique, qui fait contraste avec une conception de la parenté fondée sur l'indivision, est en rapport étroit avec le culte des Ancêtres. Celui-ci est un privilège des nobles qui seuls ont le droit de posséder un temple ancestral. Or l'ordonnance de ce temple conserve la marque d'une organisation indivise ancienne sur laquelle paraît s'être superposée l'organisation en clientèles hiérarchisées. On a indiqué plus haut de nombreuses raisons justifiant l'idée que le principe utérin, primant d'abord le principe agnatique, prit force dès que, dans l'organisation indivise, une notion juridique de la filiation prit elle-même quelque importance. Un adage des rituels chinois vaut d'être cité ici. « Les bêtes connaissent

(1) *Li ki*, C, I, 784.

leur mère et non leur père. Les campagnards disent : « père et « mère, pourquoi distinguer ? » Mais les nobles des villes savent honorer leur père défunt (1). » Si les femmes, mères du village où leurs maris n'étaient que des conjoints annexés, furent d'abord les mères des enfants du village, on s'explique que le terme exprimant l'affection des enfants pour leurs mères (*tsin*) ait servi à désigner les parents et soit resté caractéristique des sentiments impliqués par les liens de parenté, mais qu'en revanche, il n'ait pu être employé pour désigner les sentiments qu'inspire le père. Le père ne peut être *tsin*, proche ; il est *tsouen*, respectable, et ce dernier terme (exprimant exactement ce que sont en Chine les rapports de père à fils) évoque l'idée du respect qui exige la distance, du respect qui va de l'inférieur au supérieur (*tsouen*) (2). Mais, fait significatif, bien que le grand-père mérite, plus encore que le père, d'être honoré comme un supérieur, on dit de lui qu'il est *tsin*, qu'il est un proche, un parent, et, en fait, des familiarités sont permises au grand-père qui, de la part du père, seraient jugées inconvenantes. Cette situation privilégiée s'explique par le fait qu'avant d'être compté dans la ligne agnatique, le grand-père, on l'a vu plus haut, a d'abord, à titre d'oncle maternel de la mère, occupé une place parmi les parents utérins. Il en est de même du trisaïeul, tandis que le bisaïeul (comme le père) n'a pu passer pour un parent que lorsque, à son tour, le principe agnatique prima le principe utérin. Or, précisément, l'idée que les membres de deux générations agnatiques consécutives sont distants, tandis que sont proches les représentants de générations alternées, explique, et explique seule, l'ordonnance du temple ancestral réservé aux seuls agnats et à leurs femmes. Cette ordonnance (dite ordre *tchao-mou*) exige que les tablettes du père et du fils, du bisaïeul et de l'arrière-petit-fils soient placées sur deux lignes opposées, tandis que figurent dans une même

(1) *Yi li*, C, 399. — (2) LII, 10 et 46.

ligne les tablettes du petit-fils et du grand-père. De même, quand les vivants se réunissent pour célébrer le culte, ils doivent se ranger en deux bandes affrontées, les membres de deux générations consécutives se faisant face, tandis que les membres de générations alternées se mêlent en un seul groupe (1). Enfin, lorsqu'un enfant se trouve qualifié pour présider à une cérémonie religieuse et que, trop jeune, on doit le porter, nul ne peut remplir cet office s'il appartient à la génération du père de l'enfant. Ce dernier doit être porté par un représentant de la génération de son grand-père, et c'est à partir de cette règle, détournée de son sens rituel et prise dans un sens tout moral, que l'on justifie les familiarités permises entre grands-pères et petits-fils, interdites entre pères et fils (2).

De l'organisation en collèges cultuels est sortie une représentation nouvelle de l'idée de parenté. Celle-ci, quand la famille était indivise, se confondait avec l'idée de consubstantialité. Mais, chez les nobles, qualifiés à célébrer un culte ancestral, les repas faits dans le temple des Ancêtres ont plus de fréquence et de prestige que les agapes où se réunissent tous les porteurs d'un même nom. La parenté que crée la commensalité sacrificielle paraît plus forte entre ceux qui plus fréquemment banquètent ensemble. Et, en effet, chez les nobles, de même qu'il y a (à part le grand *tsong*) quatre collèges cultuels, il y a quatre classes de deuil qui servent à mesurer la parenté collatérale. La parenté est d'autant plus faible (et les observances du deuil d'autant moins lourdes) que les collatéraux, faisant partie d'un collège cultuel plus vaste, se retrouvent moins fréquemment aux communions du temple ancestral. Les liens de parenté, bien qu'ils résultent encore de l'appartenance à un groupe, semblent dériver de la proximité, puisqu'ils varient en fonction de celle-ci. Mais les communions sacrifiaisesle du temple ancestral se distinguent par un autre carac-

(1) *Li ki*, C, I, 777 ; I, 287 ; II, 336 et 446 ; LII, 61 ; LV, 14, note 1.
(2) *Li ki*. C I, 47 ; LV, 274.

tère des banquets égalitaires de la famille indivise. Le chef de chaque collège cultuel joue, à titre de célébrant, un rôle de premier plan. C'est par son intermédiaire que les membres du collège communient avec les ancêtres et communient entre eux. Le sacrifice qui précède la communion paraît servir à concentrer dans le chef de culte une vertu qu'il s'emploie par la suite à faire circuler parmi les fidèles. Cette vertu ne se distingue pas de l'essence familiale, mais, dans le chef, centre du culte où elle s'exalte, elle semble prendre un caractère auguste et quelque chose de sublime. Lorsque, du chef, elle repasse aux fidèles, elle leur apporte plus qu'un simple principe de consubstantialité ; le bonheur (*fou*), qu'il distribue avec les viandes du sacrifice, est donné aux bénéficiaires comme une part de prestige, un lot d'autorité et de puissance. Nul n'imagine que la vertu dont il se sent accru puisse ne procéder que de lui-même et sourdre en lui comme en chacun des siens : il y voit comme la résurgence d'une haute source d'autorité que peut seul faire jaillir l'officiant du culte. C'est ce dernier qui paraît l'auteur du principe de parenté qui lie entre eux les membres du collège familial. Les liens de famille, s'ils continuent de supposer entre parents une essence immanente, impliquent d'une manière plus sensible l'idée d'un principe de prestige dont on présuppose la transcendance et auquel on prête une action créatrice. On reconnaît donc au chef de culte une sorte de position éminente qui oblige à porter pour lui un deuil d'une qualité supérieure (deuil de la première classe). Ascendants et premiers-nés, tirés à part du reste de la parenté, apparaissent comme des créateurs de parenté. Représentations plus nuancées et susceptibles d'analyse, les idées jointes de puissance domestique et de filiation prennent le pas sur le sentiment plus obscur des identités substantielles

Cependant, tant que dure l'ordre féodal, les notions de puissance domestique et de filiation n'arrivent point à se combiner assez étroitement pour qu'apparaisse l'idée de puissance pater,

nelle. Le droit de présider un collège cultuel constitue une sorte d'autorité sacrificielle, qui, déléguée par le seigneur quand il confère la noblesse, s'hérite, ainsi que l'autorité seigneuriale, sans partage et par voie de primogéniture. Un cadet ne peut posséder pareille autorité, du moins de son vivant. Si tout père, même de naissance cadette, a droit à ce que tous ses fils portent pour lui le deuil le plus haut, c'est que la mort fera de lui un ancêtre dont une communauté fraternelle célébrera le culte. Mais un cadet qui voit mourir avant lui son fils aîné n'a point le droit de le pleurer avec les honneurs qu'on accorde, quand on est soi-même chef de culte, à un successeur éventuel. Un cadet ne peut, en effet, distinguer de ses neveux aucun de ses fils, même l'aîné. Ces règles montrent que la hiérarchie qui caractérise la famille noble a pour principe l'établissement du culte des Ancêtres et non pas une autorité naturelle résultant du fait de la paternité. Elles montrent aussi le pouvoir de résistance de la vieille organisation indivise. Bien que les collèges cultuels aient un chef, bien que la parenté semble résulter de la sujétion commune à ce chef, le principe d'indivision conserve sa force. C'est ainsi que dans la communauté fraternelle (groupe *t'ong ts'ai*) toutes les ressources (*ts'ai*) sont, en principe, communes (*t'ong*). La règle est que, si chez un cadet il y a surabondance, le surplu soit remis au frère aîné. Celui-ci, en revanche, doit pourvoir aux besoins des cadets dont les ressources seraient insuffisantes (1). De même, le devoir et le droit de tutelle appartiennent indivisément au groupe des cousins : nul, tant que lui-même garde encore des cousins, ne peut se charger de la tutelle d'un étranger (2). L'autorité du chef de culte se trouve limitée par les droits prééminents de la communauté : si le chef d'un *tsong* n'a point d'enfant, il peut et il doit adopter un successeur, mais, obligé à adopter, il ne possède pas la liberté

(1) *Yi li*, C, 396. — (2) *Yi li*, C,

d'adoption. Le choix du successeur, loin d'être laissé à sa discrétion, lui est dicté par des règles impératives (1). Il doit le prendre dans le groupe cultuel le plus proche.

Comme le droit féodal public, le droit domestique des temps féodaux est un droit de transition, mal fixé et mobile. Les règles de succession sont flottantes, même dans les familles seigneuriales. Le principe du majorat est souvent contesté. Il ne l'emporte point toujours sur le principe de la succession fraternelle. Souvent le choix de l'héritier est déterminé par une intervention des parents ou des vassaux : ceux-ci fondent leur préférence sur des règles concurrentes (2). Il arrive, par exemple, que l'héritage n'échoit au fils, représentant la branche aînée, qu'après avoir été détenu par toute la série des frères cadets du père ou par le mineur de ceux-ci (3). Il arrive encore que, parmi les fils, l'héritier ne soit pas celui qui est qualifié à porter le titre d'aîné : le choix se porte sur celui dont la mère possède le plus de prestige. A chaque pas on retrouve dans les chroniques mention de faits impliquant la vitalité des droits appartenant aux communautés indivises et même la vitalité des règles inspirées par le vieux principe utérin. L'organisation familiale décrite par les rituels apparaît plutôt comme un idéal du droit que comme une réalité de fait. Les institutions patriarcales ont trouvé, dans l'ordre féodal, un milieu favorable. Elles ne s'y sont réalisées qu'à demi, assez cependant pour que la pensée juridique, travaillant sur les règles propres à l'organisation cultuelle, ait su en tirer les principes du droit domestique qui devait, après la disparition de la noblesse féodale, s'imposer, sinon à la nation entière, du moins à toutes les hautes classes de la société. Mais, dès la période féodale, paraît définitivement consolidée l'idée que la parenté résultant de la communauté cultuelle implique un lien de dépendance à l'égard du chef de culte. Cette idée est le principe du pouvoir qui est échu au père de famille.

(1) *Yi li*, C, 388. — (2) *SMT*, IV, 112, 349, 78. — (3) *SMT*, IV, 233 et 380.

L'autorité paternelle.

L'autorité du père de famille dérive, non d'un droit de commandement qu'il tient de sa paternité, mais du fait que le fils, et plus exactement le fils aîné, voit en lui un futur ancêtre. Destiné à présider au culte paternel et à détenir, à ce titre, un pouvoir sur ses cadets, le fils travaille, pendant la vie de son père, à nourrir en celui-ci la sainteté qui le qualifiera à parcourir une carrière ancestrale. Il le fait vivre noblement. Il le traite en chef. Il lui apporte les hommages qui confèrent la qualité de seigneur. Il se prépare, si je puis dire, à être son prêtre en étant, d'abord, son fidèle. La vie du fils (du fils aîné, car, à vrai dire, le père n'a qu'un fils — qui a des frères —) se dépense tout entière en un long effort pour s'affilier à son père. Établir cette affiliation est d'autant plus difficile qu'en raison des survivances du droit utérin, fils et père sont doués de génies différents (1). L'intimité entre eux est chose impossible : leurs tablettes ne seront jamais réunies ; au contraire, elles s'opposeront toujours dans le temple ancestral. Mais c'est précisément cette absence de parenté qui permet au fils de s'inféoder et au père de s'arroger une puissance seigneuriale. Pour définir l'autorité du père, les Chinois disent de lui, comme ils le disent du seigneur, qu'il est *tsouen*, respectable ; qu'il doit être sévère, distant (*yen*) ; qu'il est « le Ciel » ; qu'il commande au fils comme le *yang* commande au *yin*. Le fils se tient auprès du père comme le vassal auprès du seigneur, et — rien ne montre mieux les origines féodales du pouvoir paternel — tous les rites par lesquels le fils se rapproche du père, tous les rites qui créent l'affiliation agnatique ne se distinguent pas de ceux par lesquels on fait acte de vassalité.

(1) L.V, 273 et suiv.

Le fait de la paternité n'est, en lui-même, générateur d'aucun lien. Un homme peut traiter en fils l'enfant de sa femme, même quand il ne l'a pas engendré ou quand, par exemple, il en a obtenu la naissance après avoir ouvert son harem à ses clients (1). En revanche, le fait d'être l'enfant de l'épouse n'implique jamais le droit d'être tenu pour fils par le mari. Il y a, à l'origine, tant de distance entre l'enfant et le père que la grossesse, loin de rapprocher les époux, les éloigne. Dès que l'embryon est parfaitement formé (*tch'eng*), trois mois avant l'accouchement, le mari et la femme se séparent : ils vivent à part jusqu'au moment (troisième mois après la naissance) où l'enfant peut être présenté à son père (2). Cette cérémonie capitale du troisième mois est précédée par de nombreux rites d'approche. Le père prend part aux peines de la mère et, s'il lui est interdit d'aller la voir, il envoie demander de ses nouvelles, plus fréquemment à mesure qu'elle est plus près de son terme. Les derniers jours, il s'astreint à jeûner. Il ne peut assister à la délivrance, mais il est représenté, à la porte de l'accouchée, par des vassaux, maître de musique et chef de cuisine, chargés de surveiller la mère soumise pour sa nourriture, pour sa tenue, pour les airs qu'elle se fait jouer, à de nombreuses interdictions (3). Ces vassaux observent les premiers gestes du nouveau-né et, en particulier, le chef de musique détermine, à l'aide d'une sorte de diapason, le ton sur lequel l'enfant pousse ses premiers cris (4). Cette inspection de la voix est chose importante. Avec les vassaux du père, toute la famille est aux aguets. Tseu-wen de Tcheng (604 av. J.-C.) a un fils dont la voix ressemble à celle d'un loup. Le frère aîné de Tseu-wen demande donc que l'on mette à mort cet enfant (5). Seul un esprit fort ne faisait point tuer un enfant né malencontreuse-

(1) *SMT*, V, 235, et *Sin louen*, 46. — (2) *Li ki*, C, I, 662, 671.
(3) *Sin chou*, 10. — (4) *Sin chou*, 10; **LV**, 155, note 2.
(5) *Tso tchouan*, C I, 584.

ment le premier ou le cinquième mois de l'année, mois du solstice, ou, plus fâcheusement encore, le 5 du cinquième mois, jour qui est consacré au hibou et où le principe *yang* atteint son apogée. Un fils né à l'époque des jours les plus grands doit grandir étrangement; il est destiné, dès que sa taille atteint la hauteur d'une porte, à tuer son père, car il participe de la nature parricide des hiboux qui, comme on le sait, sont cannibales (1). Les enfants néfastes étaient exposés dans la brousse : il leur arrivait d'être recueillis et allaités par une bête féroce, tant était patente la vertu animale que l'inspection des premiers jours avait fait reconnaître en eux (2). Les mères étaient les premières à réclamer l'exposition des nouveau-nés marqués d'un signe funeste; le père avait peine parfois à vaincre leur volonté. C'était sans doute de la mère seule que dépendait anciennement l'exposition de l'enfant. Celle-ci correspondait plutôt à une ordalie qu'à une condamnation à mort. Le nouveau-né, abandonné sur la terre, forçait parfois, en criant de la bonne façon (« Qu'on l'entend loin! qu'on l'entend bien! — Ses cris emplissent le chemin! ») (3) la sympathie des gens après celle des bêtes. La mère alors le recueillait et lui donnait un nom : tel fut le sort de Heou-tsi, ancêtre des rois Tcheou. Même dans le cas d'une naissance normale, l'enfant devait passer, sans nourriture, ses trois premiers jour, à même le sol, car « l'esprit vital et le souffle d'un enfant sont sans force (4) » et c'est seulement au contact de la Terre-mère que la vie peut se confirmer en lui. Pour les filles (qui ne sortirent jamais complètement de la dépendance maternelle) l'exposition sur le sol paraît une épreuve suffisante. Les garçons, premier rite d'approche, première habilitation successorale, doivent encore être exposés sur le lit paternel (5). Ils sont, à cette

(1) LV, 532. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 25, par. 4.
(2) *Tso tchouan*, C, I, 586. — (3) *Che king*, C, 350; LIX, 27 et suiv.
(4) LIX, 8. — (5) *Che king*, C, 223; LIX, 3.

occasion, relevés de terre par un vassal du père et sur l'ordre de celui-ci (1). Cette procédure doit être rapprochée des règles d'étiquette qui s'imposent lorsque, en lui faisant un don, on se place sous la recommandation d'une personne étrangère. Le don n'est point transmis de la main à la main ; il est déposé à terre, puis relevé. Il est remarquable que dans le cas où, par un rite analogue, l'épouse propose au mari de lui remettre son enfant, ce ne soit pas le père qui prenne directement livraison du don. Il doit employer un intermédiaire : entre le père et le nouveau-né, comme entre le mari et l'accouchée, les contacts communiels sont difficiles à reprendre ou à établir. Sitôt le fils relevé du sol, le vassal chargé de cet office tire des flèches dans toutes les directions. Il s'agit de disperser au loin les souillures de la naissance, car ce rite paraît en rapport avec le bain purifiant que l'on donne à l'enfant (2). Il s'agit aussi d'établir une connexion entre le nouveau-né et la terre paternelle qui lui fournira les grains nourriciers : dès que les flèches sont tirées, l'enfant peut enfin recevoir de la nourriture (3). Ce tir ne se fait que pour les garçons : les flèches sont un emblème de virilité. On notera l'aspect belliqueux de cette cérémonie. Ce trait est d'autant plus remarquable que le troisième jour de la naissance où l'on doit tirer des flèches paraît avoir été anciennement le jour de la dation du nom, reportée plus tard au troisième mois (4). Or le père ne prend effectivement livraison du fils qui lui est offert qu'au moment où il donne à ce fils un nom. On sait, d'autre part, qu'un homme peut acquérir un nom pour son enfant s'il tue un ennemi dont la tête coupée est enterrée sous une porte (5). Le nom de la victime passait alors au nouveau-né : en conférant à celui-ci, avec le nom d'un vaincu, une âme qui, conquise par lui, lui appartenait, le père le liait à lui à titre de fils et, dès lors, les droits paternels

(1) *Li ki*, C, I, 663. — (2) LIX, 9. — (3) *Li ki*, II, 678.
(4) LIX, 39, note 1. — (5) *Tso tchouan*, C, I, 502.

sur l'enfant ainsi acheté primaient les droits maternels. D'après la théorie chinoise, les enfants, quand la mère les met au monde, n'ont encore qu'une âme inférieure, l'âme *p'o*, l'âme du sang : aussi bien est-il alors nu, sans poils et rouge (le mot *rouge* caractérise à la fois les nouveau-nés et les êtres sans poils). On dit encore, quand on veut préciser la façon dont les enfants sont liés à leur père et à leur mère, qu'ils tiennent à celle-ci par le ventre et à l'autre par les poils (1), et l'on estime que, physiologiquement, les poils participent de la nature du souffle (*k'i*). L'âme supérieure (*houen*), qui est une âme-souffle, n'apparaît qu'après l'âme inférieure. Elle se manifeste d'abord par la criée du nouveau-né, lequel prouve sa vitalité en saluant la vie par des gémissements sonores : aussi a-t-on pu d'abord lui donner un nom dès le troisième jour. Mais l'enfant n'est véritablement en état de posséder une âme supérieure que lorsqu'il est capable de rire. C'est le père qui lui apprend à rire et aussitôt il lui donne ce nom personnel (*ming*) dont les rites chinois montrent qu'il est identique à l'âme supérieure, à la destinée et à la vie même. Au troisième mois (2), l'enfant, jusqu'alors tenu dans l'isolement, est enfin présenté au père qui le salue par un sourire. Cette cérémonie solennelle coïncide avec le premier arrangement des cheveux de l'enfant et avec les relevailles de la mère, purifiée, par trois mois d'abstinence, des souillures sanglantes de l'enfantement (3). Le père et la mère s'y préparent par des ablutions et doivent revêtir des vêtements neufs. Ils prennent place face à face, la mère portant l'enfant dans les bras. Ils ne se parlent pas. Une duègne sert d'intermédiaire et dit : « La mère de l'enfant, une telle, se permet aujourd'hui de le présenter à son père. » Le mari, tout en disant : « Ayez-en soin », saisit la main droite de son fils, et, riant à la manière des enfants, il lui donne un nom.

(1) *Che king*, C, 250. — (2) *Li ki*, C, I, 665 et suiv. — (3) LIX, 10.

L'épouse prend alors la parole pour acquiescer aux ordres du mari. Elle peut dès lors reprendre avec lui ses relations conjugales. Mais, auparavant, elle reçoit de lui un repas identique au repas de mariage, tout comme s'ils venaient d'être séparés par un divorce. Ainsi est opérée la livraison de l'enfant. On notera que père et fils se sont liés par la paumée : celle-ci, rite caractéristique du contrat de compagnonnage militaire et du contrat matrimonial (où elle peut être complétée par un rite d'alliance sanglante, le sang étant pris au bras), est employée pour rapprocher des étrangers. La parenté entre père et fils n'est pas une parenté dans la valeur première de ce mot : elle appartient plutôt au type de la parenté artificielle (1).

Lié au père à la façon dont un ami l'est à un ami, le fils doit passer toute son enfance en dehors de l'influence paternelle. Dans la cérémonie du troisième mois, simple cérémonie d'approche, tout se passe comme si le père, invité par la mère à prendre livraison de l'enfant, différait cette livraison, tout en prenant l'engagement d'accepter. La cérémonie terminée, l'enfant est ramené au gynécée et aucune intimité ne s'établit entre lui et son père. Celui-ci, cependant, doit se faire présenter l'enfant une fois tous les dix jours, afin de renouveler le geste de la paumée, tant est difficile à créer entre eux la parenté artificielle qui doit enfin les lier. Le père se borne à toucher la tête de ceux de ses fils qui ne sont que des fils secondaires ; c'est seulement avec le fils aîné, seul fils au sens strict du terme, qu'il se lie en touchant la main droite (2). Jusqu'à la septième année, les garçons ne sortent point du gynécée. Ils vivent de la vie des femmes, bien que, déjà, on leur enseigne les manières masculines et à dire « oui » sur un ton décidé (3). A dix ans, ils doivent quitter la maison natale et demeurer jour et nuit auprès d'un maître

(1) LII, 207, et *Tso tchouan*, C, III, 319.
(2) *Li ki*, C, I, 672. — (3) *Li ki*, C, I, 673.

qui leur apprend l'art des rites de politesse et des paroles de sincérité. En théorie, ils doivent rester à l'école jusqu'à vingt ans, s'exercer à danser, à tirer de l'arc, à conduire un char. La tradition veut que, dès les temps féodaux, les jeunes gens nobles aient été réunis, auprès du prince, dans une sorte d'école de pages. Les chroniques semblent, au contraire, montrer que l'adolescence se passe auprès des parents maternels. Il n'y a guère de doute que la coutume du *fosterage* n'ait été la règle générale. Un auteur expliquant que le père ne peut faire l'éducation de son fils en donne une raison curieuse et sans doute profonde (1). Père et fils ne peuvent suspendre leurs habits au même support pas plus que ne le peuvent, en vertu des interdits sexuels, deux personnes de sexe différent. Père et fils ne peuvent aussi s'entretenir ensemble de questions sexuelles. L'éducation ne peut se faire que loin du père, dans un milieu où il ne soit pas inconvenant d'évoquer pareilles questions. Si l'on songe que l'usage de marier les fils dans la famille de leur mère est l'un des usages fondamentaux de la vie domestique, on comprendra aisément pourquoi la charge d'éduquer les jeunes gens appartenait à leurs oncles maternels. Leurs neveux allaient vivre chez eux à titre d'hôtes ou, si l'on veut, d'otages et y subissaient une sorte d'épreuve prénuptiale, avant de pouvoir emmener leurs cousines, devenues à leur tour des hôtes et des otages, dans la maison paternelle. Un autre trait caractéristique des mœurs chinoises (il peut passer pour une survivance de la famille indivise) atteste la rivalité sexuelle qu'implique, entre autres rivalités, le rapport de père à fils : il est fréquent que le père cherche à ravir la fiancée du fils et, dans les cas où il y réussit, le fils se trouve généralement dépossédé de la succession paternelle (2). L'éducation dans une école de pages n'est sans doute qu'un développement du fosterage : le

(1) *Po hou t'ong*, 10. – (2) LV, 13; *Tso tchouan*, III, 409.

seigneur s'approprie les otages (et peut-être, on peut le supposer, les divers services sexuels) qu'originellement toute famille associée à un autre groupement familial par une tradition d'intermariages avait le droit d'exiger de ce groupement allié. Au reste, c'est de la coutume du fosterage qu'il faut partir pour expliquer les rites de la majorité (1). Ces rites, connus sous le nom de prise du bonnet viril, terminent l'adolescence. Le récipiendaire reçoit la coiffure et les vêtements distinctifs des hommes faits et se trouve initié à la vie publique. Cette cérémonie complète les effets des rites du troisième mois après la naissance : le jeune homme y reçoit un nom d'homme fait, un nom de majeur (*tseu*) qui est un nom public, tandis que le *ming*, le nom personnel donné au troisième mois, sert d'appellation privée et secrète. Le fils déclaré majeur se trouve qualifié pour rendre à son père les hommages que l'on doit à un seigneur. Il se présente à ses parents agnatiques. Il prend congé de sa mère, d'une façon significative. Leur entrevue se fait de part et d'autre d'une porte entr'ouverte : le majeur sort de la dépendance de sa mère et se trouve exclu du gynécée. Mais, fait remarquable, le rite de majorité, qui virilise et fait entrer décidément dans le groupe agnatique, n'est qu'un rite détaché d'une cérémonie plus complexe. Pour les filles, le rite symétrique, la prise de l'épingle de tête, est resté lié aux fiançailles (2). Or, dans les usages paysans, initiations et fiançailles se faisaient, pour les deux sexes, en même temps, au cours de ces fêtes printanières où les beuveries tenaient une grande place. L'octroi d'une coupe de boisson est l'un des rites les plus importants de la cérémonie de majorité pratiquée par les nobles; mais, chez eux encore, le fils ne peut accomplir les rites du mariage qu'après avoir reçu de son père une coupe de boisson. L'initiation des paysans avait lieu dans le Lieu-saint

(1) *Yi li*, chap. Ier; *Li ki*, C, II, 636. — (2) *Li ki*, C, I, 676.

local au cours d'une fête collective. Celle des nobles se fait dans la maison paternelle; c'est là la preuve de la dignité et de l'indépendance nouvelles que l'ordre féodal fait acquérir aux institutions proprement domestiques. Cependant, si, pendant la cérémonie de majorité, le père (ou le chef de *tsong*) occupe la place d'honneur, il n'y joue aucun rôle actif. Tous les gestes rituels sont accomplis sur l'initiative d'un personnage qualifié d'hôte et qui ne doit point faire partie de la famille paternelle. On est en droit de supposer qu'en principe l'hôte appartenait à la famille où le groupe agnatique du récipiendiaire devait prendre épouse, à la famille dont était venue sa mère et dont devait venir sa fiancée. Tout, lors de l'initiation, se passe donc comme si le fils sortant du groupe maternel qui, après l'avoir élevé, en fait livraison, vient s'annexer au groupe agnatique — en apportant à son père la promesse de lui amener une bru.

Une fois fait majeur, le garçon est à même de pratiquer les innombrables devoirs de piété qui l'affilieront à son père. Mais bien que, chez les nobles, par suite sans doute des obligations militaires, le mariage ne doive se faire qu'à trente ans, tandis que la majorité est octroyée à vingt ans, seul un fils marié peut se conduire en fils pieux. Pour gouverner l'État, il faut un seigneur et une dame. Leur prestige est entretenu par les hommages d'une cour de vassaux et d'une cour de vassales. De même, il existe dans la famille une double judicature : celle du maître et celle de la maîtresse de maison, couple investi d'une autorité seigneuriale exigeant le service conjugué de couples inféodés. Un chef de famille doit avoir une épouse, car il a charge d'un temple ancestral où sont réunies des tablettes d'épouses et d'époux ; aussi doit-il, devenu veuf de toutes ses femmes, se remarier, s'il a moins de soixante-dix ans, ou, après soixante-dix ans passés, prendre sa retraite et passer la charge de chef de culte (1).

(1) *Li ki*, C, I, 651 et 478; *SMT*, V, 287; LVIII, 10.

Pour faire office de chef, il faut avoir une femme ; il faut aussi en avoir une pour pratiquer la piété filiale : celle-ci, qui permet d'approcher des chefs de la famille, finit par faire acquérir leur vertu. Le fils aîné, premier vassal du père, et sa femme, première vassale de la mère, dirigent, comme un couple ministériel, cette cour de vassales et de vassaux que forment les fils et les brus (1). Leurs devoirs sont ceux qu'ont à la cour les fidèles : ce sont l'hommage, le conseil et le service. Dans la famille, comme à la cour seigneuriale, l'hommage, renouvelé chaque jour, consiste dans la salutation matinale et la salutation vespérale. De l'obligation de l'hommage, dérivent les règles de la tenue et de la propreté : fils et brus se lavent et se parent pour faire honneur aux parents. Au chant du coq, les fils et les brus se lavent les mains, se rincent la bouche, peignent leur chevelure, l'enroulent dans une bande d'étoffe, les hommes brossant soigneusement les cheveux qui restent libres sur les tempes et assujettissant solidement sur leur tête leurs bonnets à cordons pendants. Ils ajustent ensuite leurs vêtements et garnissent leur ceinture des menus objets qui servent aux besognes journalières : linges pour essuyer les objets et les mains, couteau, pierre à aiguiser, poinçons, etc. Les femmes n'oublient pas d'y attacher un sachet de parfum. Tous arrangent soigneusement les cordons de leurs souliers. Leur belle toilette est en soi un hommage. Leur bonne tenue vaudra comme une offrande de respect. Devant les parents, la gravité s'impose : on évite donc de roter, d'éternuer, de tousser, de bâiller, de se moucher et de cracher. Toute expectoration risquerait de souiller la sainteté paternelle. Laisser apercevoir le côté intérieur des vêtements serait un attentat. Pour témoigner au père qu'on le traite en chef, on doit toujours en sa présence demeurer debout, le regard droit, le corps bien d'aplomb

(1) *Li ki*, C, I, 620 et suiv., et 627.

sur les deux jambes, sans jamais oser s'appuyer sur aucun objet, ni se tenir incliné, ou sur un seul pied. C'est ainsi qu'avec la voix humble et douce qui convient à un fidèle, on va, matin et soir, rendre l'hommage. Après quoi, l'on attend les ordres. On ne peut se soustraire à leur exécution, mais on est tenu de donner son avis. Le fils, comme le vassal, doit fournir le conseil en toute sincérité et ne doit pas hésiter à adresser des réprimandes ; seulement, il doit conserver un ton plein de douceur, le visage aimable et l'air modeste, quoi qu'il advienne. Si les parents s'obstinent dans leur décision, les enfants n'ont qu'à redoubler de douceur, ceci afin de rentrer en grâce, car ils pourront alors renouveler leurs avertissements. Frappés jusqu'au sang, ils ne conçoivent ni indignation ni ressentiment, et ils obéissent, n'hésitant pas, par exemple, s'il s'agit de leur propre ménage, à favoriser celle de leurs femmes qui plaît au père plutôt que celle qu'ils trouvent agréable (1). L'obéissance s'impose dans les petites comme dans les grandes choses, et même le service du fils consiste surtout à rendre de menus services : c'est par eux que se montre le respect. Les fils demandent la permission de raccommoder les vêtements des parents dès qu'ils aperçoivent un trou. Ils demandent la permission de laver avec de la cendre délayée dans l'eau les taches du bonnet, de la ceinture, de la tunique et du vêtement inférieur. Tous les cinq jours, ils font chauffer de l'eau et invitent les parents à prendre un bain ; tous les trois jours, ils préparent de l'eau pour que les parents se lavent le visage, et si, dans l'intervalle de ces ablutions régulières, il arrive que les parents aient le visage sale, ils vont vite prendre, pour cette toilette supplémentaire, l'eau qui a servi au lavage du riz. Ils lavent les pieds des parents et essuient en grande hâte, afin que nul n'y voie rien, la morve ou les crachats des seigneurs de la maison (2). Mais,

(1) *Li ki*, C, I, 632, 633, 96. — (2) *Li ki*.C, I, 626-629.

si un chef de culte doit être propre, un ancêtre futur doit être bien nourri. Le premier devoir de la piété filiale est de veiller à la nourriture qui enrichit la substance des parents. Un bon fils, a dit Tseng tseu, « pourvoit à ce que rien ne manque dans la chambre à coucher des parents (c'est surtout quand on est vieux et frileux qu'on ne peut dormir seul) et leur fournit la nourriture et la boisson avec une affection sincère » (1). Il leur prépare les mets qui, dûment assaisonnés, conviennent aux diverses saisons et aux différents âges de la vie. Plus les parents sont âgés, plus doivent être exquis les aliments qu'on leur offre : à soixante-dix ans, on a constamment besoin d'aliments délicats et, à quatre-vingts, de friandises. Tout fils doit s'entendre à faire préparer *les huit aliments de choix* et surtout *la riche friture* et le vin aromatisé qui soutiennent la force des vieillards et leur donnent du mucilage (2). Une bonne cuisine ne suffit point : il faut encore servir les repas et en surveiller l'ordonnance. Il n'y a point de repas de famille, mais, dans chaque maison, des repas de cour, prétextes à des communions hiérarchisées. Le fils aîné et sa femme (la bru aînée) assistent, matin et soir, aux repas des parents, mais simplement pour encourager ceux-ci à bien manger. Les restes, en revanche, sont pour eux (comme sont pour les vassaux les reliefs du seigneur), à l'exception, cependant, des mets sucrés, tendres et succulents, qu'ils doivent réserver à leurs propres enfants (3). Ces derniers ont, eux aussi, besoin de nourritures exquises ; d'ailleurs, on l'a vu, il existe une proximité particulière entre grands-parents et petits-enfants. Vassaux plus lointains, les fils et les brus secondaires consomment, pour finir, les restes de leurs aînés. Ainsi s'établit, dans la vie de tous les jours, la hiérarchie substantielle qui est à la base de l'ordre domestique.

Les obligations filiales sont particulièrement lourdes lorsque

(1) *Li ki*, C, I, 653. — (2) *Li ki*, C, I, 641 et suiv., 649, 655.
(3) *Li ki*, C, I, 627.

le père subit l'épreuve de la mort. A cette épreuve, il doit se préparer dès sa soixante-dixième année. Soixante-dix ans est l'âge de la retraite et (tant sont forts les liens de l'organisation civile et de l'organisation féodale) le noble, dès qu'il quitte la cour seigneuriale, doit aussi abandonner la direction de son groupe domestique. Libéré des efforts qui usent, des observances pénibles du deuil comme de ses obligations maritales, buvant et mangeant mieux, le père suit aussitôt, avec l'aide de son fils, le régime qui permet de devenir un ancêtre vénéré. Il importe, pour sa gloire, comme pour celle des siens, qu'il meure le plus tard possible, à cent ans s'il le mérite (1). Pour pénétrer dans la carrière ancestrale, trente années de stage sont l'optimum. Cependant, s'efforçant de participer de toutes manières à la vie paternelle (2), joyeux dès que le père se porte bien, triste quand il va mal, se nourrissant quand le père a de l'appétit, mais jeûnant dès qu'il est malade et prenant avec lui médecine, le fils se dépense pour que rien, en cas de mort, ne fasse défaut et que surtout ne manque pas un beau cercueil; car, « s'il vaut mieux tomber promptement en décomposition après la mort, que de prodiguer l'argent » en faisant faire un cercueil de luxe pour soi-même, nulle caisse, s'il s'agit du père, ne paraîtra assez splendide (3). Surtout, le devoir du fils est de veiller attentivement pour que le père puisse faire une bonne mort. Il serait néfaste, en effet, qu'il mourût inopinément et hors de chez lui : il ne doit se laisser prendre par la mort que conformément aux rites et dans la chambre réservée au maître de maison. Il serait inconvenant que la natte sur laquelle il passe ses derniers moments ne fût point une natte correspondant exactement à son rang de noblesse (4). Ce serait un malheur que l'on se laissât surprendre et qu'on n'eût point le temps d'enlever le moribond de son lit et de le déposer sur le sol où il doit rendre le der-

(1) *Li ki*, C, II, 175; LIX, 9 et suiv.; LV, 287 et suiv.
(2) *Li ki*, C, I, 40, 495, 314. — (3) *Li ki*, C, I, 165. — (4) *Li ki*, C, I, 135.

nier soupir, de même que, nouveau-né, il a dû pousser ses premiers cris à même la terre. Il faut que de l'ouate soit tenue préparée ; elle servira à recueillir le souffle expirant. Il faut surtout que toute la parenté ait été appelée et se tienne prête pour la criée qui salue le départ de l'âme. Chef du chœur familial, le fils aîné prend la responsabilité des rites par lesquels, en s'assurant que la mort est effective, on la rend définitive. Il fait procéder au rappel de l'âme-souffle (*houen*) qui se fait en agitant du haut du toit les vêtements du défunt et en criant son nom personnel. Si cette âme ne vient point se prendre dans ces vêtements familiers, si, quand on jette ceux-ci sur le corps, la vie ne reparaît point, le fils fait garnir de riz mêlé à des cauris ou à du jade la bouche du mort jusque-là tenue ouverte à l'aide d'une cuiller de corne (1). C'est aussi au chef responsable du deuil qu'il appartient d'obtenir que le défunt consente à fermer les yeux : il n'y consent parfois qu'après avoir imposé le serment d'obéir à ses suprêmes volontés. Enfin le cadavre, lavé, est replacé sur le lit mortuaire et l'on accumule sur lui les vêtements, après avoir, semble-t-il, placé sur toutes les ouvertures du corps un morceau de jade. Aucune âme ne pourra plus pénétrer pour en faire un vampire dans ce corps obturé hermétiquement et, d'autre part, le jade, grâce aux vertus qui lui sont propres, empêchera, ainsi que les vêtements amoncelés, une putréfaction trop rapide. Car la grande affaire est que la décomposition ne se se fasse ni trop lentement ni trop vite : il faut obtenir qu'elle se produise conformément aux règles du protocole. Le corps, enterré légèrement, doit être conservé à la maison pendant plusieurs mois, trois pour les nobles ordinaires, plus longtemps si le défunt possédait, avec un rang plus haut dans la hiérarchie, une substance plus richement nourrie. C'est pécher par outrecuidance que de retarder trop longtemps ou de prétendre empêcher la décomposition des

(1) *Li ki*, C, II, 202 et I, 175 ; LIX, 13.

chairs, mais ce serait le pire crime si les hôtes, venus pour apporter leur tribut de condoléances, pouvaient voir les vers, sortis du cadavre mal soigné, passer la porte, dérobant au sol domestique une substance qui doit lui revenir (1). Tant que les ossements demeurent infectés et qu'on ne peut aller au cimetière familial les réunir aux os des ancêtres, les parents, aidant le mort à franchir un pas redoutable, se délivrent eux-mêmes d'une souillure dont la contagion les atteint. Ils s'en délivrent en hurlant et en trépignant, mais non pas, comme les sauvages, avec des cris et des gestes désordonnés, ou, par un simple effet de la douleur, « comme un enfant qui regrette un objet perdu » (2). Les parents hurlent et trépignent en ordre et par ordre, chaque fois qu'arrive l'heure rituelle d'exprimer le chagrin familial, et au signal donné par le chef de chœur. Tous « mettent alors leurs membres en mouvement », tous donnent de la voix « afin de calmer la peine et de diminuer l'angoisse » (3). Ils bondissent et crient un nombre de fois déterminé et sur un rythme significatif de leur proximité avec le défunt, — les hommes seuls se découvrant le bras droit et bondissant franchement, — les femmes sans se découvrir et sans que la pointe des pieds quitte terre mais en se frappant la poitrine, — le fils vagissant à la manière des nouveau-nés, sans que jamais s'arrête le son de sa voix, tandis que les parents plus lointains, qui, après trois modulations, laissent le son se prolonger et mourir, ne sont autorisés qu'à adopter un ton plaintif (4). Mais, en même temps qu'ils servent à classer les douleurs et à exprimer la hiérarchie des parentés, les bonds et les hurlements, s'ils purgent l'affliction familiale, sont encore utiles au défunt et doivent être d'autant plus nombreux que la substance de ce dernier était plus noble. Le nombre des bonds est identique au nombre des mois que doit durer l'enterrement provisoire dans la maison (5). C'est que,

(1) *Li ki*, C, II, 141. — (2) *Li ki*, C, II, 558, 573, 581, 238 et 241.
(3) *Li ki*, C, II, 553. — (4) *Li ki*, C, II, 206 et 570. — (5) *SMT*, IV, 60.

trépignant et hurlant en chœur, les parents savent produire un bruit semblable au grondement du tonnerre souterrain : quand ils font entendre cette espèce de roulement discontinu, ils effraient et écartent les monstres malfaisants qui s'apprêtent, sous terre, à venir dévorer le cadavre. Ainsi les parents aident activement le défunt à sortir victorieux de l'épreuve qui lui est imposée comme un purgatoire. Mais, de bien d'autres manières, ils doivent encore participer à l'état du mort. C'est même grâce à cette participation totale que le fils pieux, en faisant acquérir au père la dignité ancestrale qui lui vaudra de recevoir un culte, gagne pour lui-même la qualité de chef de culte et de chef de famille. Tant que le mort ne peut être réuni aux ancêtres, tant que dure la période active du deuil (qu'on appelle le temps des pleurs continuels), le défunt reste le maître de la maison où son cadavre demeure. La parenté, durant cet interrègne, se réunit en corps, mais hors de la maison ; chaque fils demeure dans une cabane isolée qu'on élève en un endroit clos et retiré. Pour le fils principal, on dresse une sorte d'appentis qui doit être adossé au mur de clôture de la demeure familiale (1). Le mort, étant, aux premiers jours du deuil, mis au cercueil plutôt qu'enterré profondément, la hutte, faite de branchages, ne doit pas être crépie : les fentes ne seront bouchées avec de la terre glaise qu'après l'enterrement définitif, quand le cadavre sera lui-même profondément enfoui dans le sol. Dans cette cabane, le fils doit coucher d'abord sur la paille (il semble que très anciennement le mort était enseveli dans de la paille), la tête appuyée sur une motte de terre, « s'affligeant ainsi de ce que son père est dans la terre » (2). De même que la mort exclut le défunt de la communion des vivants, le deuil en exclut le fils pieux. Il vit en quarantaine, ayant d'autant moins le droit de parler que la succession à recueillir est plus considérable (on se qualifie à

(1) *Li ki*, C, I, 216, et LX, 109. — (2) *Li ki*, C, II, 556.

être roi en n'ouvrant point la bouche durant les trois années du deuil paternel) (1). Le fils ne mange que comme à regret, les premiers jours une poignée de riz seulement. Encore faut-il que l'intervention des familles étrangères le contraigne à prendre de la nourriture et que celle-ci soit offerte en cadeau (2). Il n'y a pas de cuisine possible dans la maison du mort tant que ce mort ne peut lui-même être nourri à titre d'ancêtre. Le fils pieux doit jeûner et s'émacier, conservant seulement la force d'accomplir les cérémonies. Mais, s'il doit recueillir un riche héritage de vassaux (lesquels dès maintenant peuvent l'aider), il lui est imposé de s'affaiblir au point de ne plus pouvoir, tel un cadavre, bouger sans le secours d'autrui (3). Pour devenir chef d'un groupe familial, il faut mériter d'être chef de culte. Pour cela, il faut d'abord, à titre de chef du deuil, supporter les dures observances qui, purgeant l'infection funèbre, font sortir le mort de sa situation critique et la parenté de sa quarantaine. Aussi un fils qui n'a pas présidé au deuil de son père ne se sent-il point qualifié pour lui succéder (4).

Au terme de l'enterrement provisoire et du temps des pleurs continuels, le fils principal, chef du deuil, conduit le cortège qui va réunir aux ossements des ancêtres les ossements du mort. Un rite qu'il accomplit alors est le point de départ du culte nouveau dont il va être chargé. Dès que la dépouille est rendue à la terre, le fils pieux, se dénudant l'épaule et poussant des cris, fait trois fois le tour de la fosse en allant de gauche à droite. Il enclôt ainsi et scelle définitivement dans la tombe les derniers restes périssables, mais il en disjoint ce qui constituait la plus haute part de la personnalité du défunt. S'écriant: « La chair et les os font à nouveau retour à la terre : c'est le Destin ! Mais le *houen* et le souffle, il n'y a point d'endroit où ils ne puissent aller ! », il reprend le chemin de la demeure

(1) *Li ki*, C, I, 120 et II, 705. — (2) *Li ki*, C, II, 126, 170, 552.
(3) *Li ki*, C, I, 135 et II, 763. — (4) *Li ki*, C, I, 196 et suiv.

familiaie suivi par l'âme supérieure qui, désormais, va être fixée dans une tablette, centre de culte (1). Tant que la dépouille mortuaire n'avait pas quitté la maison, on y avait conservé une sorte de tablette provisoire. Simple perche de bois, cette tablette est comme l'ossature d'une effigie grossière qui recouvre des marmites de riz et que surmonte la bannière du défunt. Aussitôt terminée la période d'impureté majeure, c'est une tablette de bois toute simple qui va servir de support à l'âme spiritualisée du défunt : elle suffit à le représenter, car son nom est écrit sur elle. Cette tablette ne devient pas tout de suite le centre d'un culte. Avant d'acquérir la personnalité ancestrale, le mort a un stage à accomplir : il l'accomplit sous la protection, non pas de son père, mais de son grand-père. Le stagiaire, nouveau venu dans le groupe ancestral, ne reçoit tout d'abord la nourriture sacrificielle que par l'intermédiaire d'un membre plus ancien de cette section (section *tchao* ou section *mou*) du groupe agnatique à laquelle il a le droit de s'agréger (2). Il doit attendre la fin du deuil (début de la troisième année) pour recevoir un culte personnel et posséder dans le Temple ancestral une demeure qui soit à lui. L'installation de la nouvelle tablette dans une salle particulière a pour effet de faire reléguer dans un coffre de pierre, mêlée à celles des aïeux reculés, la tablette du trisaïeul ou celle du grand-père, car chaque famille n'a droit qu'à un nombre déterminé d'aïeux distingués, par le culte, de la masse ancestrale. Les tablettes qu'on peut conserver sans les verser à la masse, mesurent, par leur nombre, le rang nobiliaire de la famille. Le mort ne garde de personnalité que tout juste le temps où sa tablette reçoit des sacrifices individuels : dès que cette tablette est mise dans le coffre de pierre, le nom du mort peut être repris par la parenté (3). On voit que la noblesse ne résulte pas de la possession d'une longue lignée d'aïeux, mais que, tout au

(1) *Li ki*, C, I, 246. — (2) *Li ki*, C, I, 206, 758 et suiv., 767 et suiv.
(3) *Li ki*, C, I, 87 et 745.

contraire, la survie ancestrale est fonction de la noblesse. On aperçoit aussi la raison pour laquelle les Ancêtres s'intéressent au sort de leurs descendants : les sacrifices les nourrissent pendant une plus longue suite d'années lorsque leurs héritiers immédiats vivent plus longtemps. Le culte ancestral est un échange de bons procédés entre ces deux portions de la parenté que forment d'une part les vivants et de l'autre les aïeux dont l'âme survit. Cet échange se fait de groupe à groupe, mais par l'intermédiaire des chefs de groupe. Tandis que le chef de famille offre au nom de ses frères ou de ses cousins la nourriture sacrificielle, celle-ci est reçue par le père ou l'aïeul défunts qui en font profiter les défunts oncles ou grands-oncles : dans le temple, en effet, les tablettes des fils secondaires restent associées à celle du fils principal. Celui qui pendant sa vie occupe une place subordonnée dans le groupe familial demeure durant sa carrière ancestrale un simple second (1). Seules, les promotions des cadets dans l'ordre nobiliaire peuvent venir compliquer le protocole des sacrifices. Si un cadet se trouve acquérir un rang plus élevé que celui de l'aîné, il tire de son élévation le droit de mieux nourrir ses parents et d'immoler pour eux, par exemple, deux victimes au lieu d'une, mais ce doit toujours être l'aîné qui préside au sacrifice.

Quand on a mené le deuil du chef de famille après l'avoir servi, sa vie durant, à titre de fils principal, on reçoit de lui, en tant que chef de son culte, une autorité s'étendant à ceux qui lui furent subordonnés comme à ceux qui, par leur intermédiaire, l'auraient été. Cette autorité se confirme à l'occasion des sacrifices. Toute la famille communie alors avec les ancêtres, mais seul le chef de culte préside à cette communion. C'est lui qui officie. Sa charge d'officiant lui impose des devoirs dont il tire un principe de supériorité.

(1) *Li ki*, C, I, 100, 784, 287, 451 et 760.

Avant tout, s'impose le devoir d'être pur, qui revient à l'obligation de vivre noblement et de savoir les rites. Il lui faut, s'aidant, comme on l'a vu, des services de ses propres fils, s'appliquer à demeurer propre dans sa tenue et sincère dans ses propos. Il doit, dans sa sphère mais aussi parfaitement qu'un homme d'État, connaître la technique et le langage rituels. Il manquerait à la sincérité intégrale qu'exige le culte, s'il ne savait point, se conformant aux saisons, offrir en temps voulu à l'Ancêtre le cresson, les nénuphars, les œufs de fourmis ou les cigales. Il se disqualifierait si, présentant du poireau, un poisson ou un lièvre, il prononçait « poireau », « poisson » ou « lièvre » et non : « racine abondante », « offrande raide », « clairvoyant » (1). Ce n'est point tout de s'entraîner à choisir l'offrande et le mot justes, il faut encore s'être mis en état de grâce (2). Avant de sacrifier, le fils pieux subit pendant dix jours une retraite qui, les trois derniers jours, devient plus sévère. Il délaisse ses femmes et s'abstient de musique. Il évite tout mouvement désordonné des pieds et des mains. Il arrête le cours de ses impulsions et de ses désirs, il écarte les réflexions personnelles et les distractions. Il concentre toute sa pensée sur l'être auguste avec qui il va communier. Il arrive enfin à entrer en communication avec l'âme divinisée de l'aïeul ; aussitôt son âme purifiée s'illumine et tout son être se revêt d'une sainteté que va confirmer le sacrement sacrificiel. Sa femme, qui, comme lui, s'est préparée au sacrifice, vient l'assister : elle est qualifiée pour célébrer le culte d'une aïeule qui, comme elle, fut annexée à la famille à titre de bru. A l'appel de ce couple pur, arrivent les âmes ancestrales, éveillées par le bruit que font les sonnettes du couteau sacrificiel, attirées par l'odeur du premier sang qu'on prend à la victime près de l'oreille. Pour assurer leur présence, on leur offre la possibilité d'une réincarnation momentanée. Pendant toute la céré-

(1) *Li ki*, C. I, 101 et II, 321. — (2) *Li ki* C, I, 324.

monie, en effet, l'Ancêtre est appelé à prendre avec son âme possession d'une personne chargée de le représenter. Cette coutume archaïque fut critiquée de bonne heure par les ritualistes. Quand les sacrifices s'adressaient à la fois à plusieurs ancêtres, chacun représenté, on trouvait en effet que la cérémonie prenait un air déplaisant de pique-nique (1). Mais l'usage devait, pour une raison plus forte encore, inspirer de l'hostilité à des gens qui voulaient voir dans l'autorité paternelle une institution de droit naturel. En vertu des règles de l'ordre *tchao mou* qui commandaient l'organisation cultuelle, il fallait que le représentant appartînt à la section de la parenté dont faisait aussi partie l'ancêtre. Il devait normalement être pris dans la génération des petits-fils de ce dernier et il en était, ordinairement, le petit-fils. Cette règle, qu'explique parfaitement l'histoire de la famille chinoise, éclaire le sens du culte des ancêtres. L'un des buts principaux des cérémonies était précisément d'obtenir la réincarnation de l'aieul dans la personne du petit-fils. Les règles du deuil ont d'ailleurs gardé la trace de ce mode de transmission des *sacra* : un grand-père porte pour le petit-fils qui eût été son successeur un deuil particulièrement lourd. Mais dans une famille qui pouvait sembler fondée sur la filiation agnatique, et dans une classe comme celle des nobles où le culte du père défunt paraissait le culte essentiel, l'usage impliquait une conséquence qui ne pouvait manquer de paraître révoltante. Quand le chef de culte sacrifiait à son père, c'était un de ses fils qui représentait l'Ancêtre (2). Le père devant son fils paraissait en posture humiliée. Il ne pouvait lui parler, comme aux dieux, que par l'intermédiaire d'un invocateur. Le fils, le sacrifice terminé, mangeait, pour le compte de l'aïeul, le premier. Le père ne goûtait qu'après lui aux viandes sanctifiées par cette première dégustation : il semblait ne recevoir que par son inter-

(1) *Li ki*, C, I, 557. — (2) *Li ki*, C, II, 335.

médiaire le bonheur familial (*fou*) incorporé aux offrandes. Cette interversion de l'ordre hiérarchique se faisait au moment même où le chef de culte, distributeur de la nourriture sacrée, fondait son autorité domestique. A l'exception, en effet, de cette communion privilégiée du petit-fils, qui paraissait aberrante et qui est significative, toutes les communions des parents se faisaient en respectant la hiérarchie familiale. Elles avaient un caractère de communions inféodantes, comme celles qui, dans le culte féodal, liaient le vassal au seigneur.

L'autorité qui appartient au chef de culte lui vient du seigneur. Celui-ci, avec tel degré de noblesse, lui a conféré le droit de sacrifier à tel nombre d'aïeux. Le seigneur qui donne les aïeux peut aussi enlever le droit de posséder un temple ancestral. Qui n'a plus d'aïeux, n'est plus chef de famille. Délégation de l'autorité seigneuriale, le pouvoir domestique est d'essence seigneuriale. Il s'exerce sur les frères et sur les cousins. Pour les ritualistes eux-mêmes, la piété à l'égard de l'aîné (*ti*) n'est pas une obligation moins essentielle que la piété à l'égard du père (*hiao*), mais, d'après eux, la piété fraternelle n'est qu'une conséquence des devoirs imposés par la piété filiale. C'est inverser l'ordre des faits. Dès l'organisation indivise, l'aîné exerçait un certain pouvoir, car, à titre de doyen, il représentait tous ses frères. Réagissant sur l'organisation domestique, l'ordre féodal a transformé ce pouvoir simple de représentation en une autorité d'ordre seigneurial. Celle-ci ne s'est pas étendue sans peine aux membres de la génération inférieure. Bornée à l'égard des frères et cousins par les survivances de l'organisation indivise, l'autorité domestique est limitée plus encore, vis-à-vis des fils, par les survivances du droit utérin et d'une organisation ancienne où l'idée de génération avait plus d'impor ance que celle de filiation. De longs rites d'approche, en l'habilitant à devenir son successeur cultuel, font du fils le vassal du père. Mais un lien continue de primer le lien artificiellement établi

entre père et fils, savoir, le lien unissant petit-fils et grand-père. Le père, dans son fils, doit respecter le représentant de son propre père. La puissance des moyens rituels employés pour rapprocher les représentants de deux générations agnatiques consécutives traduisent leur indépendance et leur opposition premières. Père et fils forment d'abord un collège de pouvoirs rivaux. De cette rivalité fondamentale, subsistent des traces significatives, en particulier dans les coutumes matrimoniales. On verra — et là est, en partie, le principe du pouvoir maternel — que les fils s'appuient, face à leur père, sur la famille de leur mère. Cette famille leur fournit leurs épouses comme elle a fourni celles du père. Mais père et fils n'ont droit normalement à prendre femmes que dans une génération de la famille alliée, dans celle qui (en vertu des équivalences établies par toute la série des précédents matrimoniaux) paraît correspondre à la leur. Or, dans la noblesse et particulièrement dans les classes les plus hautes — celles où le principe de hiérarchie est déjà le plus fermement établi — un homme ne se borne point à épouser un groupe de sœurs. Il prend avec elles une de leurs nièces et celle-ci doit être la fille de leur frère aîné, c'est-à-dire, précisément, celle des filles de la génération suivante qui devrait être destinée au fils principal qui naîtra du mariage ainsi conclu. Ainsi le père se lie d'avance (et par la meilleure union possible) avec la génération de la famille maternelle où le fils doit trouver épouse et secours. Souvent même, lorsque le fils est à l'âge de conclure alliance et qu'un lot d'épouses lui a été accordé, il arrive que le père le lui dérobe. Dans ce ca, ordinairement, ce fils est sacrifié par le père et celui-ci prend pour héritier l'enfant né de la femme qui, épouse prédestinée du fils dont elle devient la marâtre, aurait dû donner à son mari de fait, non des enfants, mais des petits-enfants. Inversement, il arrive que, le père mort, l'un des fils du premier lit, se substituant à l'aîné sacrifié, épouse la marâtre devenue

veuve. Le duc Siuan de Wei (718-700), par exemple, avait pris pour femme Yi Kiang, une des épouses de son père (on ne sait pas si cette marâtre lui fut d'abord destinée pour épouse). Il en eut un fils, nommé Ki, pour qui on alla chercher une épouse dans la famille Kiang dont provenait déjà sa mère. Le duc Siuan, délaissant l'épouse qu'il s'était appropriée dans la succession paternelle, s'appropria la fiancée destinée à son fils Ki. Puis, afin de transmettre l'héritage au fils qu'enfanta celle qui aurait dû être sa bru, il fit tuer Ki, le fils qu'il avait eu de Yi Kiang, sa marâtre et première épouse. L'ancienne fiancée de Ki, devenue sa marâtre sous le nom de Siuan Kiang, poussa au meurtre de ce fils aîné. Mais à la mort du duc Siuan, si le fils aîné de la marâtre prit d'abord le pouvoir au détriment des frères-successeurs du fils du premier lit, il ne put éviter la mort qu'en s'exilant et, après des compétitions sanglantes où la famille maternelle (Kiang) joua le rôle principal, Siuan Kiang, sur la pression des représentants de cette même famille, dut s'unir à l'un des frères cadets subsistants de son ancien fiancé. Ce frère de Ki, nommé Tchao-po, n'eut pas le temps de prendre le pouvoir, mais l'héritage revint à un enfant que (se substituant à son frère aîné, évincé et sacrifié) il fit à Siuan Kiang, sa marâtre (1). Ces complications successorales (où, à côté du thème de l'inceste avec la marâtre ou la bru, intervient le thème du *levir* et du minorat joint à celui du sacrifice de l'aîné), témoignent de la difficulté qu'a trouvé à s'établir, à titre d'usage régulier, la filiation agnatique. L'importance du rôle des femmes et de leurs parents reste dominante. C'est à propos de femmes que pères et fils s'opposent, mais c'est aussi par le moyen des femmes qu'ils arrivent à se lier : pour se rapprocher, ces représentants de deux générations antagonistes cherchent, si je puis dire, à fusionner celles-ci dans

(1) *SMT*, IV, 195 et 199; *Tso tchouan*, C, I, 120 et 220.

une espèce de génération intermédiaire — l'enfant né d'une femme, qui, à titre d'épouse, passe d'une génération à l'autre, participant des droits opposés de ces groupements rivaux. L'origine du pouvoir paternel se trouve dans ces rapports singuliers entre père et fils, rapports nés d'un type de rapprochement qui devait sembler monstrueux : interdit d'abord par l'hétérogénéité de nature propre aux représentants de deux générations agnatiques consécutives, il parut, plus tard, défendu par le sentiment qui passait pour être le fondement de la parenté, à savoir : le respect du fils pour le père. On voit que ce respect, loin d'être caractéristique des relations proprement familiales, a sa source dans un ordre de relations qui sont extra-familiales et se rapprochent des relations de vendetta comme s'en rapprochent les rapports du type féodal. D'une part, inféodé au père comme celui-ci l'est au grand-père, mais, d'autre part, successeur du grand-père qui fut le seigneur du père, le fils aîné est soumis à une autorité seigneuriale qui, faite d'outrepassements, est, en principe, démesurée, et qui pourtant demeure vacillante. Une historiette le montrera (1). Un des fils cadets de l'honorable Tchou, accusé d'un crime, est menacé de mort ; le père, désirant le sauver et sûr d'y réussir en envoyant au juge un beau cadeau, pense à confier cette mission délicate à son enfant le plus habile, qui n'est point l'aîné. L'aîné proteste : « Quand, dans une famille, il y a un fils aîné, on l'appelle le directeur de la famille. Maintenant que mon frère plus jeune que moi a commis un crime, si Votre Excellence ne m'envoie pas et qu'elle envoie mon plus jeune frère, je me tuerai. » Bien qu'il apparût que la mission serait mal remplie, la mère appuya la réclamation du fils aîné et le père dut se soumettre. On remarquera la menace de suicide, caractéristique des rapports de vassal à seigneur et toujours incluse, quoique latente, dans

(1) *SMT*, IV, 442.

cette procédure de désavœu qu'est la remontrance, devoir essentiel du fils comme du vassal. On notera surtout le fait, sensible dans cette histoire, que les droits de l'aîné sur les cadets priment les droits du père sur les fils. Les premiers sortent d'un développement régulier du droit indivis sous la poussée de l'ordre féodal. Les seconds, sortis de la même poussée, ont révolutionné l'organisation indivise. Ils ne règnent point sans obstacle dès l'époque féodale.

Seigneur d'un fils aîné qui, pour hériter de la noblesse paternelle et devenir chef du culte ancestral, accepte de s'inféoder et d'inféoder avec lui tout le groupe de ses cadets, le père dispose sur ses enfants, et d'abord sur l'aîné, d'une autorité de type militaire. Comme le seigneur, il donne la noblesse, mais à condition de disposer de la vie. Pas plus que le vassal, le fils n'est le maître de son corps. Il doit dépenser son énergie entière pour nourrir l'honneur paternel. Lié par un hommage lige, il n'a pas le droit de se lier encore, de lui-même, avec qui que ce soit. Il ne peut pas avoir d'amis. Ce serait promettre à autrui de se dévouer jusqu'à la mort. Or, il ne possède rien en propre et, surtout, il ne possède pas sa vie (1). La première règle de la piété filiale est que le fils ne doit rien faire, monter sur un rempart, marcher sur de la glace mince, approcher d'un précipice, qui puisse le faire soupçonner de mettre en péril l'intégrité d'un corps dont le père est le seul maître. Comme un soldat pour son chef, le fils veille à se conserver pour son père. C'est dans ce devoir fondamental que les théoriciens iront chercher le fondement de la morale civique : tout homme est tenu à une bonne conduite, car il doit éviter les châtiments qui, en amoindrissant son corps, enlèveraient à son père une part de ses biens et de son honneur. Le fils pieux ne s'expose au danger, mais avec prudence, que dans le cas où le père l'emmène à la guerre ou

(1) *Li ki*, C, I, 14.

lui commande de suivre son propre seigneur. On a vu qu'alors le soldat combat d'abord pour son père et l'honneur de son père. Celui-ci est diminué si le fils contrevient aux rites de la bravoure. Le prisonnier, quand il sort de captivité, doit, après la grâce du seigneur, obtenir que son père lui pardonne : celui-ci pourrait le mettre à mort dans le temple ancestral (1). L'expulsion hors de la famille est une sanction qui paraît prise contre ceux qui, dans les exercices du tir à l'arc, se montrent indociles ou négligents (2). Ces deux exemples, les seuls anciennement attestés de la juridiction paternelle, indiquent qu'elle eut à l'origine un caractère militaire : on a déjà dit que, dans la famille comme dans la cité, l'ordre féodal et l'ordre agnatique correspondent à l'apparition de cette première forme du droit pénal que fut le droit du temps de guerre. Le fils remplace son père à l'armée comme il le remplace devant les tribunaux criminels ; ce double trait de mœurs s'observe dans tout le cours de l'histoire chinoise : il montre qu'essentiellement le fils est, au sens féodal du mot, l'*homme* de son père. Aussi est-il en cas de vendetta son vengeur. Son deuil ne prend fin qu'avec la mort du meurtrier. Auparavant le fils ne dépose jamais les armes, pas même dans un lieu de paix, marché ou palais princier, et, toutes les nuits, il dort sur une natte de deuil, la tête sur un bouclier (3). Il ne suffit pas de défendre ou de restaurer l'honneur paternel. Il faut l'accroître. Toutes les récompenses qu'il obtient, le fils les rapporte au père, surtout s'il s'agit de cette récompense substantielle qu'est un don de nourriture. Mais la récompense la meilleure est celle qui, passant par-dessus le fils méritant, va droit à son père : tel est le principe constamment observé en Chine pour les anoblissements. Toutes ces règles sont une contre-partie remarquable de la règle impérieuse qui interdit toute espèce de familiarité, toute espèce

(1) *Tso tchouan*, C, II, 24. — (2) *Li ki*, C, I, 300, 302, 691.
(3) *Li ki*, C, I, 147.

de privautés tendres au père comme au fils. Leurs rapports n'appartiennent pas au domaine de l'affection, mais au domaine de l'étiquette et de l'honneur. Il serait encore plus exact de dire que les rapports entre père et fils sont des rapports d'honneur à honneur. Or, on va le voir, ce type de relations qui s'est d'abord étendu aux relations entre frères, a fini par dominer, dans son ensemble, la vie privée.

II

La vie de ménage et le role des femmes.

A un moment indéterminé de l'histoire chinoise les mœurs furent bien près d'être matriarcales. Les femmes transmettaient leur nom à leurs enfants. Les maris n'étaient que des conjoints annexés au groupe des épouses. Dans la noblesse féodale s'est développée une morale tout opposée. Le mariage paraît placer la femme sous la sujétion du mari. D'autre part, la mère possède un pouvoir qui, s'il garde quelques-uns de ses caractères anciens, prend de plus en plus les attributs propres à la puissance paternelle.

La vie de ménage.

Les filles nobles sont élevées pour aller vivre à titre de brus dans une famille étrangère. Dès leur enfance, on leur inculque, avec la modestie qui évitera à leurs parents d'entrer dans de cruelles vendettas, les arts qui leur permettront de travailler au prestige de leur famille, car, tandis qu'on voit dans la naissance d'un garçon un principe d'honneur, une fille apparaît comme un principe d'influence. Les petites filles sont, à leur naissance, déposées, tout comme leurs frères, sur le sol (1). Au lieu de leur donner pour hochet un

(1) *Che king*, C, 350.

sceptre de jade, on leur donne une fuserole. Le premier vêtement dont on les revêt est un vêtement bon pour la nuit et non pour les cérémonies publiques. Pour signaler leur venue au monde, on suspend à la porte, à la place d'un arc et de flèches, une sorte de linge ou de serviette. Les filles ne sont pas faites pour la vie publique et la guerre, mais pour les travaux et les services du gynécée. Elle seront épouses et tisserandes. Une fille d'aspect néfaste, par exemple si elle est rouge et poilue, doit être abandonnée en plein champ (1). Quand on augure bien de la fillette, on la relève de terre où elle est censée avoir appris l'humilité et, pour lui éviter toute propension à l'orgueil, on ne l'expose point sur le lit paternel. D'ailleurs le père n'ordonne de procéder à aucune cérémonie. S'il y en a une, comme il le semble bien, les femmes seules y prennent part et les rituels n'en daignent point parler. On ne dit pas non plus que le père se fasse présenter la fillette : entre elle et lui il ne paraît pas qu'il se fasse aucun rite d'approche. Le nom, particulièrement secret, est sans doute donné par la mère. Une fille n'a pas à être incorporée dans le groupe agnatique. Tant qu'elle y vivra, c'est de la mère seule qu'elle dépendra. Dès qu'elle sait parler, on l'oriente vers une destinée de soumission en lui apprenant à dire oui sur le ton humble qui convient aux femmes (2). A partir de sept ans on la sépare de ses frères. Sept ans, âge où poussent les dents nouvelles, est le moment d'une sorte de première formation : il y eut jadis une fille qui, dès sa septième année, fut capable de concevoir. Dès lors commencent à jouer les interdits sexuels : la fillette ne peut s'asseoir sur la même natte que ses frères ni manger avec eux. Ces interdits, à partir de la dixième année, imposent une réclusion complète qui coïncide avec l'apprentissage du travail, du langage, de la tenue et de la vertu propres aux femmes. Cet apprentissage

(1) *Tso tchouan*, C, II'457. — (2) *Li ki*, C, I, 673.

se fait sous la direction d'une duègne. Les auteurs se gardent d'en parler avec précision. On sait seulement que la fillette apprend à obéir d'un air doux, à tiller le chanvre, à dévider les cocons, à filer le fil, à tisser les étoffes, à tresser les cordons, à confectionner les vêtements. On l'initie de plus à l'art de préparer et de dresser les repas de cérémonie offerts aux ancêtres (1). L'âge de la nubilité est fixé à quinze ans, bien que, d'après la théorie, la vie féminine soit réglée par le nombre sept et que les filles doivent dès quatorze ans arriver à la puberté. A la différence des garçons, la fille, sitôt nubile, est déclarée majeure et on lui impose un nom nouveau au cours d'une cérémonie où elle doit modifier sa coiffure, car on lui donne alors une épingle de tête (2). On s'abstient de nous renseigner en rien sur cette fête féminine. Il y a de grandes chances qu'elle inaugurât une période de réclusion particulièrement sévère, car il est admis qu'elle devait coïncider avec les fiançailles. Or, la fiancée noble doit vivre entièrement confinée : aucun homme, sauf raison très grave, ne peut la voir (3). Pour signaler cet état de fiancée, on lui fait porter au cou une sorte de cordon. Certains thèmes de conceptions miraculeuses donnent à penser que la fille devenue nubile devait, pendant sa période de claustration prénuptiale, être tenue entre ciel et terre, enfermée, par exemple, dans une haute tour et parfaitement protégée des rayons du soleil (4). Les filles de grande noblesse vivaient en recluses, pendant trois mois, dans le temple ancestral ou, plutôt, semble-t-il, au moins pour les familles princières, dans le temple de la Grande Aïeule, lieu de profonde retraite (5). Les filles en retraite sont qualifiées de « filles pures » et il est bien entendu qu'elles s'exercent alors à la chasteté. Seulement ces expressions et d'autres analogues se retrouvent dans des

(1) *Li ki*, C, I, 675 et suiv. — (2) *Yi li*, C, 45. — (3) *Li ki*, C, I, 30.
(4) *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 6, par. 3. *Heou han chou*, 115, et *Wei chou*, 100.
(5) *Che king*, 452.

chansons de rendez-vous (1). D'autre part, les légendes des Grandes Aïeules rappellent les thèmes des initiations paysannes du printemps, tandis que leur temple est parfois dit être celui du Grand Entremetteur, lequel, assure-t-on, présidait à ces fêtes. Ces indices donnent à penser que la retraite prénuptiale des vierges nobles n'excluait point tout d'abord les rites de préunion en usage chez les paysans. On a vu que les jeunes gens étaient fréquemment envoyés dans la famille de leur mère où ils devaient prendre épouses et où on les recevait à titre d'hôtes. Or, c'était la coutume d'offrir à un hôte une fille de la famille : on espérait que, « se tenant près de lui à titre de servante, elle fixerait son cœur » (2). Cette sorte de mariage avec l'hôte ou l'otage a toujours un caractère instable et se présente comme un mariage d'essai (3). Il fut un temps où, quand elles faisaient retraite sous la direction d'une duègne expérimentée et de la mère de famille, les jeunes filles s'exerçaient à fixer le cœur de ces fiancés prédestinés et préférés de leur mère qu'étaient leurs jeunes cousins. Mais, sous l'effort des ritualistes, le confinement prénuptial prit une signification plus rigoriste et le tabou des fiancés fut entendu d'une tout autre manière. « Un garçon et une fille, tant qu'il n'y a pas eu démarche d'entremetteur, ne peuvent savoir le nom l'un de l'autre. Tant que les présents nuptiaux n'ont pas été versés, ils ne peuvent avoir ni relation, ni proximité (4). » La règle, selon les rituels, est que le garçon ne voit la figure de sa fiancée qu'après la pompe nuptiale. Cette règle de pudeur peut être l'occasion d'aventures charmantes. Un prince de Tch'ou, vaincu (505) et s'enfuyant avec son gynécée, alla gîter au milieu d'un marécage et, dans ce passage difficile, Tchong Kien, un vassal fidèle, voulut bien porter sur son dos la fille de son seigneur. Le prince finit par sortir du marais et,

(1) LIX, 71 et 111. — (2) *SMT*, IV, 282. — (3) *SMT*, IV, 284 et 285.
(4) *Li ki*, C, I, 30.

retourné dans sa capitale, trouva un mari pour sa fille. Mais celle-ci, avec toute l'humilité convenable, déclara : « On se conduit en fille quand on tient les hommes au loin... Tchong Kien m'a portée sur son dos ! » Il n'est que de savoir parler : le père la maria avec l'homme du marécage (1).

Le mariage d'une fille noble est une affaire quasi diplomatique. Il sert à maintenir une alliance ancienne ou à procurer une alliance nouvelle, car, dans l'instabilité du monde féodal, il arrive de plus en plus fréquemment que les familles, rejetant « les vieilles relations », cherchent « la fortune (*li*) » en s'attachant à un autre système d'alliances (2). Pour entrer en commerce, il est nécessaire de recourir aux bons offices d'un entremetteur. L'entremetteur, jadis chargé de présider à des lustrations prénuptiales, devient une sorte d'ambassadeur. Cet intermédiaire obligeant deviendra par la suite un véritable apparieur chargé de fournir les conjoints et d'assortir les ménages. Aux temps féodaux, son intervention apparaît nécessaire parce que *la* règle ancienne (et toujours respectée, en théorie sinon en fait) (3) que le mariage n'est faste qu'entre familles traditionnellement unies par une obligation d'intermariages, survit sous un autre aspect, savoir l'idée que le mariage n'est pas un contrat libre : une fille demandée ne peut être refusée sans que les siens ne s'exposent à une vendetta (4). Ce malheur peut être évité aux deux familles quand, avant une demande en règle, elles se mettent d'accord par entremetteur. Les rites officiels ne sont mis en jeu que l'accord une fois conclu. L'entremetteur cède alors la place à un ambassadeur qualifié que le chef de famille du prétendant envoie à la famille de la fille (5). Celui-ci procède aux rites des fiançailles où ni le fiancé ni son père ne doivent paraître. A chacun de ces rites, il échange avec le chef de famille de la fille un certain nombre

(1) *Tso tchouan*, C, III, 512 et 525. — (2) *Kouo yu*, 2.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 752, et *SMT*, IV, 398 et 466.
(4) *Tso tchouan*, C, II, 21. — (5) *Yi li*, 2.

de formules sacramentelles. Au premier rite, par exemple, quand il présente la demande, il reçoit la réponse imposée qui suit : « La fille de Un Tel est stupide. Il n'a pas été possible de bien l'élever. Monseigneur, vous me donnez un ordre. (Moi) Un tel (je) n'aurai pas l'audace de refuser (1). » Ces paroles de modestie convenue ont pour objet de décliner par avance toute responsabilité si l'union tourne mal. Elles témoignent encore de l'ancien caractère obligatoire qu'avait la prestation d'une épouse. Une seconde ambassade est nécessaire pour demander le nom personnel de l'épousée qu'il faut connaître afin de pouvoir tirer les sorts (2), une troisième pour venir dire la réponse des sorts, une quatrième pour apporter les présents rituels, double peau de cerf et pièces de soie (les fiançailles prennent alors un caractère définitif), une cinquième pour fixer le jour de la pompe nuptiale. Tant de travail protocolaire n'est point de trop, car il faut ménager l'honneur des parties contractantes et dissimuler ce caractère de contrat imposé, propre au contrat matrimonial. Il demeure particulièrement sensible dans les mariages seigneuriaux, où la prestation d'épouses a très souvent la valeur d'une composition terminant provisoirement la vendetta. Le duc P'ing de Tsin, après s'être battu contre le pays de Ts'i, avait épousé une fille de Ts'i, Chao Kiang, et déjà la vendetta avait failli surgir à nouveau du mariage, car Chao Kiang n'avait pas été accompagnée à Tsin avec autant d'honneurs qu'on en avait mis pour la demander. Peu après son mariage, elle mourut (3). Ts'i (nul ne douta que son prince n'accomplirait ce devoir) était obligé de renouveler la prestation déficiente. Il s'y offrit de lui-même. « Il me reste encore des filles nées de mon père et de son épouse principale... Elles n'ont rien que d'ordinaire... Si vous daignez choisir parmi elles de quoi garnir au complet votre gynécée, mon espoir revivra (4). » On trouve ailleurs, employée comme réponse à une demande en mariage, une

(1) *Yi li*, C, 49. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 179.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 46 et 52. — (4) *Tso tchouan*, C, III, 54.

formule plus complète : « Mon épouse m'a donné tant de filles ; mes femmes secondaires tant... il me reste tant de tantes paternelles et de sœurs (1). » Ces formules prennent toute leur signification quand on les rapproche des blâmes sévères que mérita Houan de Ts'i pour s'être constamment refusé à marier ses sœurs et ses tantes (2). L'histoire insinue que cet hégémon avait avec elles des relations incestueuses. L'inceste entre frère et sœur est du reste un crime fréquemment imputé à des princes de Ts'i (mais non pas uniquement à eux). Seulement si ces relations (commencées ou non avant le mariage) se poursuivaient après celui-ci, elles ne l'empêchaient point (3). Houan de Ts'i est spécialement taxé d'infamie parce que, dans son orgueil d'hégémon, il voulut priver les familles rivales de la garantie conférée par la possession de cette sorte d'otage qu'est une femme épousée. Il y a là un curieux principe d'endogamie, mais le fait, s'il semble particulier aux familles de potentats, fait sentir la valeur de la règle exogamique. Les filles doivent être mariées hors de la famille parce que les familles rivales ont des droits sur elles. Si, normalement, on les élève pour qu'elles deviennent des épouses, c'est qu'on préfère les livrer comme otages, elles et non pas les fils ; ou, plus exactement, peut-être, parce qu'anciennement les fils, à l'issue du *fosterage*, n'étaient récupérés que contre compensation, et moyennant l'envoi de leurs sœurs à titre d'épouses. Les garçons, dans la famille noble, valent comme dépositaires de l'honneur domestique. mais une fille est, avant tout, une valeur de remplacement.

Les filles sont aussi un principe de prestige. Quand, à l'aide des rites de fiançailles, une famille a fait valoir le droit qu'elle a d'exiger d'une autre famille la livraison d'une épouse, celle-ci met son honneur à payer largement. La splendeur de la pompe nuptiale est une contribution à la gloire du gendre,

(1) *Tso tchouan*, C, II, 281. — (2) *Houai-nan tseu*, 10. *Chouo yuan*, 8.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 587 ; *SMT*, IV, 109.

mais une contribution profitable. Cela se sent au seul ton des hymnes de mariage : « Le prince de Han prend pour femme — la fille du roi de la Fen ! — la fille du seigneur de Kouei! — Le prince de Han vient à elle ! — il vient au village de Kouei ! — Cent chars roulent à grand tapage ! — Leurs huit sonnailles font grand bruit ! — Vit-on rien de plus éclatant? — Les sœurs cadettes font escorte, — s'avançant comme des nuées ! — Le prince de Han les regarde ! — leur splendeur emplit le palais (1) ! » On est mal renseigné sur la dot qu'emportait l'épousée, mais l'essentiel de cette dot était assurément l'escorte composée de suivants et surtout de suivantes qui lui faisait suite comme une cour. Il arrivait, on l'a vu, que les seigneurs choisissaient leurs conseillers parmi les suivants de l'épouse (2); un hymne nuptial vient de nous l'apprendre : les suivantes les éblouissaient. Mesurant la noblesse du prétendu, le nombre des suivantes est déterminé par le protocole. En certains cas on l'augmente pour faire honneur au mari, mais on l'augmente de même pour faire honneur à l'épousée. « Pour une femme, le grand nombre des suivantes constitue la magnificence » qui « donne le prestige ». Ce nombre, cependant, ne doit point être tel qu'il épuise, dans une génération, les disponibilités matrimoniales d'un groupe familial. De chacun des groupes familiaux qui contribuent à parfaire la prestation il ne doit pas venir plus de deux sœurs, car trois est un total. Cette règle sert à justifier l'usage qui donne pour compagne aux deux sœurs une de leurs nièces. On sait que la nièce est fournie afin de lier par avance l'époux à la génération montante de la famille alliée. En effet, si celle-ci n'hésite point à donner ses filles avec magnificence, c'est que, pourvu, à l'aide d'un mariage unique, d'un lot abondant d'épouses, le gendre se trouve définitivement attaché à sa belle-famille. Un seigneur qui reçoit neuf femmes d'un coup n'a aucun droit à contracter de secondes

(1) *Che king*, C, 405. — (2) *SMT*, I, 178 et II, 26,

noces. La polygynie implique la monogamie, même pour le simple noble qui ne reçoit pourtant que deux femmes : de sa part, un second mariage, possible en droit et fréquent en fait (mais l'instabilité féodale permet aussi aux seigneurs de violer la règle monogamique), est toujours condamnée par l'opinion. Privé de ses femmes par des morts répétées, le gendre a droit à les voir remplacées et il n'y a pas alors, à vrai dire, second mariage : les femmes que la belle-famille s'empresse d'envoyer sont simplement substituées à celles du premier lot insuffisamment durable. La monogamie polygynique a pour fonction de circonscrire l'avenir matrimonial de l'époux : la belle-famille a acheté, pour sa vie, sa fidélité à l'alliance une fois conclue. Elle a acquis du même coup certains droits sur les enfants à naître de lui ; tous subiront une influence unique et forte, car tout au long de sa carrière d'épouse et de mère toute femme s'applique à rester pour les siens une bonne fille (1).

Quand la fiancée est livrée à l'époux, il n'y a point tradition véritable et transfert complet d'autorité. Le mari n'est point entièrement substitué aux droits du chef de la famille natale. La femme passe de l'obédience (*tsong*) de ce chef à l'obédience du mari. Sans doute l'autorité du mari (appelé : seigneur) tend-elle, à l'image de l'autorité paternelle, à prendre un caractère seigneurial. Cependant, par obédience (*tsong*), il faut surtout entendre l'idée que la femme, frappée d'une sorte de minorité, n'a de place dans la société qu'à titre de fille ou d'épouse. Veuve, elle est placée sous l'obédience (*tsong*) du fils, ce qui ne veut point dire que celui-ci possède sur elle le moindre pouvoir de commandement. Il est simplement, après le père et l'époux, une sorte de tuteur responsable. Le transfert de la tutelle au mari ne supprime aucunement les droits du père ni même sa responsabilité. On voit, par exemple, la justice paternelle s'exer-

(1) LII, 14, 87 et 22; *SMT*, I, 265.

cer, afin de détourner la responsabilité, sur une fille mariée; les ritualistes, il est vrai, déclarent qu'il y a là un cas d'empiétement sur les droits et les devoirs maritaux (1). D'autre part, le transfert de la tutelle n'a rien de définitif : la fille rentre sous la tutelle des siens, parfois en cas de veuvage, et toujours en cas de répudiation. Une disposition significative du droit défend la répudiation de toute femme qui n'aurait plus de parents tenus de la prendre en tutelle (2). Le renvoi de l'épouse se fait avec les formes de la pompe nuptiale. Un cortège accompagne la femme répudiée. Des formules de modestie rituelle sont échangées entre le messager du mari et le chef de la famille natale. Elles ont pour fin d'éviter que la rupture du mariage ne déchaîne une vendetta (3). De même, les formules consacrées que doivent employer le père et la mère de l'épousée lorsque le fiancé vient la chercher, n'impliquent ni abandon ni transfert d'autorité : ce sont des conseils impératifs donnés à la fille pour que, dans ses nouvelles fonctions d'épouse et de bru, elle évite de rien faire qui engagerait la responsabilité et l'honneur de sa famille natale. Donnée pour compenser ou prévenir la vendetta, l'épouse appartient aux deux familles contractantes ainsi qu'un gage sur lequel les deux parties ont des droits antithétiques. La situation qu'occupe l'épouse est celle d'une *Sabine*, mais il est clair que les intérêts de son père lui demeurent plus chers que ceux de son mari. On voit des filles avertir leur père d'une embûche tendue par le mari (4). On en voit qui consultent alors leur mère : « Du père ou du mari, qui est le plus proche et qui doit être le plus cher ? » — « N'importe qui peut faire un mari et l'on n'a jamais qu'un père ! » répond la mère qui n'hésite point sur le devoir à choisir; mais déjà l'épouse avait senti parler son cœur de fille, car, elle l'avoue, si elle est parvenue à obtenir le renseignement qui, sauvant le père, coûtera la vie au mari, c'est

(1) *SMT*, IV, 114. — (2) *Ta Taï li ki*, 80. — (3) *Li ki*, C, II, 197 et suiv
(4) *Tso tchouan*, C, II, 251.

qu'elle a pris soin de séduire celui-ci et de « l'amuser » (1). Dans le service du mari, l'épouse doit songer à servir ses parents. Aussi, après cette pacification qu'est le mariage, femme et mari vivent-ils en état de paix armée, chacun, dans leurs jeux, cherchant, au profit des siens, à gagner sur l'autre le prestige. Jeux délicats : il faut savoir n'y point triompher trop. Ts'ai Ki et son mari font une partie de bateau et, selon un vieux rite, s'amusent à faire pencher la barque. L'épouse joue hardiment ; le mari laisse voir sa peur. Il renvoie aux siens cette femme trop aventureuse. Ceux-ci se fâchent, remarient leur fille et la vendetta éclate entre les anciens alliés (2).

Dès la pompe nuptiale (c'est le commencement qui importe), tout est réglé pour que nul ne puisse prendre trop décidément le pas sur le partenaire. Le fiancé doit venir en personne chercher sa fiancée. On lui a préparé (survivance probable des âges où le prétendant devait prendre d'abord service chez le beau-père) un gîte provisoire près de la maison de la fiancée. Reçu à titre d'hôte, il dépose aux pieds du beau-père une oie sauvage et il lui rend hommage en le saluant par deux fois à genoux, le front touchant terre. Ce salut ne lui est pas rendu et le beau-père ne le raccompagne point, mais, sans rien dire, la fiancée le suit, guidée par une duègne (3). Qualifié dès lors de gendre, l'époux ne montre pas à l'égard de l'épouse moins d'humilité qu'à l'égard du beau-père. Il amène la voiture nuptiale, puis invite, en lui tendant une corde, l'épousée à monter en char. Mais la duègne, aussitôt (car l'épousée ne parle point), décline cet hommage. Le gendre met la voiture en marche. Après trois tours de roue, il l'arrête et, remplacé par un vassal, monte dans un autre char. S'il a d'abord fait office de cocher, c'est lui maintenant qui, prenant les devants, montre la route. Il reçoit, comme on reçoit un hôte, l'épousée au seuil de sa maison et s'incline pour la faire entrer. Avant

(1) *Tso tchouan*, C, I, 117. — (2) *SMT*, IV, 52. — (3) *Yi li*, C, 32.

de prendre ensemble le repas communiel, tous deux se purifient, aidés par leurs suivants, en se lavant les mains (1). Lorsque Tch'ong-eul de Tsin reçut en cadeau de son hôte, le duc de Ts'in, un lot de cinq femmes (au lieu de trois) — cadeau trop gros et qui l'engageait trop — il constata, par surcroît, que l'une de ces femmes avait servi temporairement comme épouse un de ses parents qui fut otage à Ts'in. Ce fut elle qui, tenant l'aiguière à titre de suivante, aida Tch'ong-eul à faire la purification liminaire. Profitant de l'occasion pour marquer le coup et reprendre le pas, Tch'ong-eul prit soin, en lui faisant le signe de se retirer, de l'éclabousser avec sa main mouillée. Mais elle, « éclatant de colère : « Ts'in et Tsin sont de « même rang ! Pourquoi m'humilier ! » Aussitôt Tch'ong-eul faisant tomber (de l'épaule) son vêtement (de cérémonie), prit devant elle la posture d'un captif. » Victorieuse dans ce premier duel conjugal qui, poussé trop loin, eût pu déchaîner la vendetta, elle fut aussitôt, bien qu'elle n'ait figuré dans le lot des femmes qu'à titre de suivante, traitée en épouse principale. On vit, plus tard, quel était son crédit, quand, devenue douairière et des querelles sanglantes ayant éclaté entre Ts'in et Tsin, elle sut faire rendre à son père les trois chefs valeureux que Tsin avait capturés (2).

L'épouse qu'on introduit à son foyer y conserve une âme étrangère, mais, séparée du mari par les intérêts divergents de leurs familles, elle en est encore éloignée par la force des interdits sexuels que le sacrement du mariage atténue sans suffire à les supprimer. Suite de joutes sournoises entre des partenaires qu'enflamment les sentiments de l'honneur familial et de l'honneur sexuel, la vie de ménage manque d'intimité. Elle est inaugurée par un repas communiel où les époux mangent côte à côte et non face à face et où tout est ordonné pour faire qu'ils soient désormais les moitiés d'un même corps

(1) *Yi li*, C, 33. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 348.

— mais moitiés séparées. Assis chacun sur sa natte, ils mangent les mêmes mets sans les prendre au même plat. Ils font à part les libations aux esprits et chacun goûte à la paire de poumons qu'on lui sert et à celle des deux côtes, levées de part et d'autre du dos d'un porc, qui lui est destinée. Ils ont l'un et l'autre leur plat de millet, leurs sept poissons, et quand ils ont, chacun trois fois, goûté des mets, ils boivent, chacun trois fois — la dernière fois (rite suprême) dans deux coupes faites chacune avec la moitié d'une même calebasse. Buvant et mangeant, ils se sont salués cérémonieusement. Ils peuvent alors aller se déshabiller, chacun dans sa salle, et, réunis pour la nuit, chacun aura sa natte (1). A proximité de la chambre nuptiale, suivants et suivantes demeurent à veiller. On allume des flambeaux. Des flambeaux brûlent aussi, pendant trois jours, dans la maison de l'épousée. Le mariage n'était consommé que le troisième jour, semble-t-il : les érudits affirment que les grands officiers (la gravité de l'union sexuelle augmentant avec la noblesse) attendaient le troisième mois (2). Cette union exige en effet de grandes précautions. La femme pendant la pompe nuptiale doit être voilée. Aucun rite des fiançailles ou du mariage ne se fait en pleine lumière, mais aux heures crépusculaires, les premiers rites le matin (quand le *Yang* triomphe du *Yin*), la pompe nuptiale au crépuscule du soir (quand le principe mâle est vaincu par le principe femelle). Le mot *houen* (crépuscule) signifie aussi prendre femme. Le même mot désigne encore les parents de la femme. Ces différentes valeurs du mot suggèrent l'idée qu'anciennement le mariage était consommé dans la maison de l'épousée. Si l'épouse d'un simple noble se présentait à ses beaux-parents, qui la traitaient dès lors en bru (*fou*) dès le troisième jour, la présentation aux ancêtres du mari (au moins chez les grands officiers, qui attendaient, dit-on, le

(1) Après la mort seulement, mari et femme pourront, pour manger les offrandes, se servir d'un escabeau commun. Cf. *Li ki*, C, II, 334.

(2) L VI, App.

troisième mois pour consommer le mariage) n'avait lieu que le troisième mois. D'ailleurs, ce n'est qu'après ce stage de trois mois que la femme a droit de porter le titre de bru (*fou*) qui sert à désigner la femme mariée. Si elle meurt auparavant, elle n'a point droit que, dans la parenté du mari, on porte pour elle le deuil dû aux épouses. C'est le troisième mois que, d'après le rite classique, l'escorte de la fiancée revient chez ses parents, mais c'est aussi au troisième mois que le gendre doit faire aux beaux-parents une visite qui a tous les caractères d'une cérémonie de congé (1). Les trois mois et les trois jours sont, dans l'organisation agnatique, une période de stage indispensable pour agréger l'épouse à la famille du mari. Ils correspondent peut-être à une période d'essai qui jadis devait s'écouler avant que l'épouse ne pût avec son mari quitter la maison natale. Dans l'un ou l'autre cas, ce temps d'essai se justifie par les difficultés de l'assimilation conjugale. Anciennement la nouvelle épousée (dans les usages modernes elle ne commence à faire la cuisine que le troisième jour) ne devait pas travailler avant le troisième mois (2). De même, le mari noble, mis en congé du fait de son mariage, ne pouvait de toute une année paraître à la cour (3). La période d'essai, qui ouvre la vie conjugale et pendant laquelle les époux, comme frappés d'impureté, vivent en quarantaine, plus délicate dans ses commencements, ne se terminait pas sans doute avant la troisième année, car l'idée est demeurée puissante que la répudiation n'est chose grave qu'après trois ans de vie commune (4). Pour un mari, en effet, ce n'est point trop de trois ans pour arriver à séduire ou à gagner sa femme. Quelques anecdotes laissent entrevoir les difficultés de cette longue joute initiale. Une femme (enlevée, il est vrai, par son mari) ne consentit à lui parler qu'après en avoir eu deux enfants (5). Une autre, mariée très régulièrement (mais on dit qu'elle était belle et que l'époux ne l'était

(1) *Yi li*, C, 55 et suiv. — (2) *Che king*, C, 42 et 113.
(3) *Li ki*, C, I, 510, — (4) *Che king*, 69. — (5) *Tso tchouan*, C, I, 62.

pas), demeura elle aussi obstinément muette (1). Le mari mal venu réussit, en faisant à la chasse preuve d'adresse, à obtenir enfin une première parole et un premier sourire : ils en étaient à leur troisième année de vie de ménage. Cette vie ne prend pas un caractère plus intime une fois la femme apprivoisée. Les sentiments d'honneur sexuel ou domestique s'assoupissent peut-être, mais l'étiquette maintient ses droits. Par respect mutuel, le mari et la femme s'interdisent toujours de s'appeler par leurs noms (2). Non seulement ils ne se donnent rien de la main à la main, mais quand l'un reprend l'objet que l'autre a déposé devant lui, il prend garde, évitant tout contact même indirect, de ne le point saisir par où son conjoint l'a déjà touché (3). Quand la femme présente au mari une coupe à boire, le mari boit, comme de juste, mais dans une autre coupe. De même il ne doit y avoir aucun contact entre leurs effets personnels. Le mariage ne donne point aux conjoints la permission de suspendre leurs vêtements au même support ou de les enfermer dans la même corbeille. Ils n'ont pas droit à une même serviette ou à un même peigne. C'est, de tous, le pire scandale, si mari et femme prennent ensemble leur bain (4). La pompe de leurs relations s'accroît lorsqu'ils doivent s'unir (car leurs rapports sexuels ne sont pas libres, mais sévèrement réglementés). Le devoir conjugal s'impose au mari à l'égard de chacune de ses femmes selon un protocole déterminé que les ritualistes indiquent dans le détail (5). Ils donnent aussi des renseignements minutieux sur la toilette obligatoire, en pareil cas, pour telle femme, étant donnés le rang de noblesse du mari et son propre rang dans le gynécée. La femme secondaire d'un grand officier (6), par exemple, doit, avant d'aller retrouver son maître, se purifier par le jeûne, se rincer la bouche, revêtir des vêtements frais lavés, arranger sa cheve-

(1) *Tso tchouan*, C, III, 443. — (2) *Li ki*, C, I, 72.
(3) *Li ki*, C, I, 29 et II, 339. — (4) *Li ki*, C, I, 660.
(5) LIII, 39 et suiv. — (6) *Li ki*, C, I, 661.

lure d'une certaine manière, lier à sa ceinture un sachet d'odeur et, surtout, attacher solidement les cordons de ses souliers. La fréquence des rapports sexuels est fonction de la noblesse de l'époux et de celle de l'épouse, mais, au jour dit, le mari se doit à telle ou telle de ses femmes, le principal devoir de la première épouse consistant à assurer le respect de l'ordre protocolaire qui commande la vie du gynécée (1). C'est une faute, lourde de conséquences (pour la société comme pour la nature), de délaisser l'une de ses femmes, comme c'est une faute de laisser sans mari l'une des filles de la famille. Mais, la physiologie chinoise enseignant que l'afflux des humeurs sexuelles cesse chez les hommes à soixante-dix ans, chez les femmes à cinquante ans, le mari est libéré de ses obligations conjugales à l'égard de celles de ses femmes qui ont atteint la cinquantaine, toute obligation cessant pour lui dès sa soixante-dixième année (2). Alors cessent aussi les interdits sexuels. Un mari de soixante-dix ans, une femme de cinquante ans n'ont plus à s'isoler. Ils peuvent serrer leurs effets en un même lieu sans séparation aucune. L'intimité ne s'établit dans la vie conjugale qu'au moment où, les différenciations sexuelles s'effaçant, les époux entrent dans une période de retraite et commencent à se préparer conjointement à la mort. Quand leurs corps seront réunis dans la même tombe et leurs tablettes dans la même salle, ils formeront, étroitement unis, un couple d'ancêtres. C'est alors, mais alors seulement, que l'épouse sera définitivement intégrée dans le groupe familial où son mariage lui a fait prendre rang de bru, puis de mère de famille.

La mère de famille.

Quand une fille, mise à la tête d'un groupe d'épousées, tient dans les rites nuptiaux le rôle de protagoniste féminin, elle

(1) LII, 35, 111 et suiv. — (2) LVIII, 7 et 10 ; *Li ki*, C, I, 610.

occupe dans le gynécée du mari la place de première épouse. Une première épouse dont le mari est fils principal a, dans la génération dont celui-ci fait partie, rang d'épouse principale. On a vu que le fils principal, quand il préside aux cérémonies de la piété domestique et dirige tous ses frères, doit se faire seconder par sa femme : celle-ci dirige toutes ses belles-sœurs. La bru principale, en accomplissant les devoirs de la piété, se prépare à exercer le rôle de mère de famille qui doit lui revenir dès que son mari aura lui-même assumé l'autorité de chef de famille. Un adage chinois exprime les faits en disant simplement que l'épouse (la première épouse) reçoit dans la famille du mari, du seul fait du mariage, un statut correspondant au statut de l'époux. Cette formule est exacte, à la rigueur, dans la mesure où se trouve réalisé l'idéal de mœurs élaboré dans les milieux nobles. Dès le temps où la femme, considérée comme une dépendance du mari, reconnaît en lui un seigneur, l'autorité de la maîtresse de maison paraît une délégation de l'autorité du chef de famille. Cette autorité prend alors un caractère seigneurial. Par suite, tous les rapports de gynécée se trouvent modifiés. Ils étaient, dans le principe, dominés par le fait que la judicature de la première épouse sur ses suivantes et celle de l'épouse principale sur ses belles-sœurs s'exerçaient en vertu d'un droit propre et non par délégation.

La judicature qui appartient à la première épouse dérive des droits qu'antérieurement au mariage elle possède sur ses suivantes. Elle est une aînée. Les suivantes, qui sont des cadettes (ou des nièces), ont eu, dès l'enfance, à respecter son autorité. Cette autorité, établie de longue date, est le fondement de la discipline du gynécée qui a, dès lors, la valeur d'un ordre statutaire. C'est précisément de cette valeur que les ritualistes tirent argument quand ils justifient, à titre de sage institution, la polygynie sororale : entre des sœurs habituées dès l'enfance à obéir ou à commander, il ne saurait y avoir de dissentiments.

« Les conflits sexuels et la jalousie » (1) paraissent évités du seul fait que les sœurs (qui ont reçu la même éducation et représentent les intérêts d'une seule famille) forment un tout solidaire et sont, juridiquement parlant, une personnalité collective. Il suffit d'un mariage pour les épouser toutes ensemble. Le veuvage n'est effectif qu'après la disparition du groupe entier. Sans qu'il y ait succession (il n'y a pas de succession possible à l'intérieur d'une même génération), la cadette est substituée à l'aînée, à titre de remplaçante, et tout se passe comme s'il n'y avait point de mort tant que survit un représentant du groupe. Aussi un mari qui perd simplement sa première épouse se voit-il repoussé s'il demande à conclure une union nouvelle : celle-ci, puisqu'une cadette subsiste, serait un cas de bigamie (2). Inversement, la répudiation porte automatiquement effet sur le groupe entier des épousées. Une anecdote qui illustre le principe, fait en même temps sentir la solidarité existant entre la règle de monogamie et l'institution polygynique. Elle montre aussi le peu que comptaient les sentiments dans la vie domestique. Un personnage de Wei (485), afin de conclure une alliance profitable, répudia sa femme, bien que la cadette et suivante de celle-ci lui fût agréable. Remarié par politique mais fidèle à son sentiment, il réussit à faire revenir près de lui, bâtissant pour elle une nouvelle demeure, la cadette sortie du gynécée avec la première épouse : « Ce fut (alors) comme s'il avait deux épouses », et le père de la nouvelle épousée, qui avait poussé au divorce pour caser sa fille, reprit aussitôt celle-ci : du reste, le bigame finit mal (3). L'institution polygynique change d'aspect lorsque, sous l'influence du droit agnatique qui cherche à lier les générations successives, elle cesse d'être strictement sororale. La solidarité dans le lot d'épousées est moins étroite dès que ce lot comprend une nièce. Entre la

(1) LIII, 13. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 185.
(3) *Tso tchouan*, C, III, 674 et 185.

nièce, fille d'un frère aîné, et la cadette (sinon entre la nièce et l'aînée) se pose une question de préséance que les ritualistes hésitent à régler. Leurs discussions font apparaître la concurrence du principe d'indivision (qui domine dans les familles plébéiennes et favorise la succession fraternelle) et du principe hiérarchique (qui l'emporte dans la noblesse, favorisant, avec la primogéniture, l'ordre patriarcal de succession) (1). En fait, même lorsqu'on le déguise en incorporant la nièce dans le lot des premières épousées, il y a là un double mariage. De même, bien qu'en théorie il y ait mariage unique dans le cas des seigneurs féodaux qui épousent d'un coup trois lots de femmes, du même nom, il est vrai, mais venus de groupes familiaux distincts, l'homogénéité du gynécée se trouve rompue en fait, car chacun des trois groupes veut faire prédominer son influence. Les rivalités se compliquent dès que, contrairement à la règle, des lots d'épouses de nom différent se glissent dans la pompe nuptiale, ou, pis encore, quand le mari, grossissant son harem pour multiplier ses alliances, contracte plusieurs mariages successifs. Ces manquements aux usages se multiplient, à raison de l'imbrication croissante des systèmes d'alliance, dans les hautes classes de la société féodale où, précisément, tend à prédominer un ordre hiérarchique constitué au profit des mâles. Le classement des épouses à l'intérieur du gynécée tend à dépendre du bon vouloir du mari, séduit par les plus habiles — et alors éclatent les querelles de jalousie qui s'expriment par des incantations menaçantes dont le *Che king* a conservé des exemples (2) — ou gagné par les plus puissantes — et alors tout peut finir par de cruelles vendettas où ne sont point épargnées les épouses qui, dans le harem, représentent une alliance rejetée. On voit alors des maris ordonner à leurs femmes de *se venger* d'une première épouse tenue pour responsable d'une trahison reprochée

(1) LIII, 10. — (2) *Che king*, C, 39, 218, 219, 230.

à son frère (1). On en voit aussi qui songent, par un simple décret d'autorité maritale, à dégrader au profit d'une favorite, l'épouse première en titre (2). Un maître de cérémonies consulté en pareil cas, répondit en rappelant le vieux principe : la première épouse est celle qui est fournie comme telle par la famille avec laquelle la famille du mari est liée par une antique tradition d'intermariages. Il n'obtint point de changer la décision du mari. Pour maintenir quelque stabilité dans la vie des gynécées, il fallut admettre un autre principe : le titre de première épouse est définitivement acquis à celle des femmes que le mari a autorisée à tenir le rôle principal dans la cérémonie du mariage initial. La première épouse se trouve ainsi protégée (et avec elle ses enfants — c'est à eux surtout que l'on pense) contre l'arbitraire du mari ; seulement la judicature féminine paraît désormais dériver, non plus des droits propres à l'aînée, mais d'une qualification reçue par investiture de l'autorité maritale.

De même, la puissance que le groupe des belles-sœurs lui reconnaît, l'épouse principale paraît la tenir uniquement par suite d'une participation à la puissance du fils principal, son mari. Cette autorité, cependant, fut, originairement, de nature indépendante. En effet, le mariage polygynique en usage dans la noblesse dérive d'un mariage de groupe unissant, par un contrat d'alliance unique, un lot de frères à un lot de sœurs, de façon à former une sorte de large ménage indivis, où chaque conjoint, en plus des droits principaux qui lui étaient reconnus sur l'un des conjoints de l'autre sexe, possédait des droits secondaires sur tous les conjoints de ce sexe. Les interdictions qui, dans la noblesse, séparent beaux-frères et belles-sœurs, interdictions de tout contact, même oral, et surtout interdiction de porter le deuil les uns pour les autres, sont plus graves lorsqu'il s'agit du frère cadet et de

(1) *Tso tchouan*, C, III, 761. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 752.

la belle-sœur aînée, et cependant on constate des survivances significatives du lévirat : tantôt l'aîné passe au cadet une femme qui lui a été offerte, tantôt le cadet qui veut substituer son pouvoir à celui de l'aîné défunt, cherche d'abord à séduire et à épouser sa belle-sœur aînée (1). Il faut donc voir dans les interdits qui visent à isoler les beaux-frères et les belles-sœurs une conséquence inversée des droits qui originellement les rapprochaient. Représentant du groupe entier de ses frères, l'aîné s'est annexé le groupe entier des sœurs. Les cadettes, sur lesquelles il n'avait d'abord que des droits secondaires, deviennent ses secondes épouses ; l'aînée, première épouse, lui demeure à ce titre, mais les cadets ne conservent les droits secondaires qu'ils avaient sur cette dernière que sous la forme de droits éventuels (droits de lévirat, bientôt abolis). De cette hypothèse, qui s'impose, il ressort que les droits de l'épouse principale sur ses belles-sœurs, épouses de cadets, dérivent des droits anciens qui appartenaient en propre à l'aînée des épousées sur ses sœurs cadettes. De plus, ces droits premiers de l'aînée se trouvaient, par l'effet du mariage collectif, étendus aux beaux-frères, maris des cadettes. Le pouvoir de contrôle que possède l'épouse principale sur tous les ménages des frères du mari résulte d'abord du droit de judicature qui lui appartient en tant que sœur aînée et qui lui confère le rôle de protagoniste féminin dans le mariage collectif. La cérémonie du mariage noble ne s'explique que par la survivance de cette situation première (2). L'époux doit avoir des suivants comme l'épouse des suivantes ; mais, si celles-ci restent en principe des cadettes, les cadets du mari sont écartés et remplacés par de simples figurants. Comme le mariage a servi originairement à unir deux groupes de conjoints et non pas deux époux, ces derniers ne peuvent encore se rapprocher qu'à l'aide d'un effort conjugué des

(1) *Tso tchouan*, **C**, I, 196, et III, 551; **LV**, 1, note 2.
(2) **LIII**, 34 et suiv. ; 80 et suiv.

suivants et des suivantes. Ceux-ci leur « ouvrent la voie » par une « action croisée » qui est significative. Un suivant du fiancé tend à la fiancée l'aiguière nécessaire pour les premières ablutions purificatrices ; une des suivantes rend le même service au mari. Celui-ci, quand il se déshabille après le repas communiel, doit remettre ses vêtements à une suivante ; l'épouse (règle plus remarquable encore) remet les siens à l'un des suivants. Le banquet des noces polygyniques ne peut plus être un repas d'égaux où tous les conjoints communient ensemble. Cependant les suivants et les suivantes communient à égalité, comme font les époux principaux, mais après eux ; les reliefs du mari reviennent aux suivantes et ceux de l'épouse aux suivants. Cet ensemble de rites n'a de sens que si les suivantes et suivants doivent être liés par un lien analogue au lien conjugal qu'ils aident à créer entre les protagonistes de chaque groupe. On doit donc supposer, les suivantes étant des cadettes, que les suivants furent originairement des cadets. On découvre alors l'origine des pouvoirs de l'épouse principale : ils ne différaient point, dans le principe, des pouvoirs propres à la première épouse. Liée au frère aîné, à qui elle procurait des droits sur ses propres cadettes, droits confirmés par une communion inféodante, elle acquérait elle-même des droits sur les cadets de l'époux ; attachés à elle par leur union avec ses sœurs, ils reconnaissaient cette inféodation en acceptant, eux aussi, de participer à la communion à titre d'assujétis. Mais, quand l'autorité des premiers-nés prit, se modelant sur l'autorité paternelle, un caractère seigneurial, quand, au profit de l'aîné, la polygynie sororale fut instituée et que, par respect pour lui, le lévirat (une fois consolidés les droits de la branche aînée) fut interdit, la belle-sœur aînée, au lieu d'être rapprochée des cadets, ses beaux-frères, par un lien communiel, en fut séparée par des interdits. Elle n'eut plus d'autres droits que ceux qui lui venaient d'une délégation du pouvoir propre à son mari. Ici

encore, l'autorité maritale empiéta sur la judicature féminine. Les cadets ne furent plus liés à la femme qui tenait dans leur génération le rang d'épouse principale, par une communion inféodante impliquant des droits conjugaux secondaires, mais par le fait que, communiant maintenant à titre d'assujétis dans les cérémonies de la piété domestique, ils tendaient à être placés, vis-à-vis de leur aîné et, partant, vis à-vis de son épouse, dans une situation analogue à celle des fils. Un adage chinois (invoqué précisément pour justifier l'impossibilité de tout deuil entre belles-sœurs et beaux-frères) fait sentir la nouveauté de cette situation qui paraît encore paradoxale. Entre agnats et épouses le deuil n'est possible, *s'ils ne peuvent point s'appeler du nom de mari ou de femme*, qu'au cas où, appartenant à des générations différentes, ils peuvent s'appeler père, mère, brus ou fils (= neveux). S'il y avait deuil entre agnats et épouses d'une même génération, tout se passerait comme « *si l'on appelait* bru (femme d'un fils) *la femme d'un frère cadet*, (mais alors) *ne faudrait-il pas appeler* mère *la femme de l'aîné ?* » (1) Cette formule montre l'importance juridique des appellations (*ming*) significatives des liens domestiques. Dans le courant de la vie, la belle-sœur aînée, indénommable juridiquement (parce qu'on ne veut point encore, l'appelant mère, la revêtir d'une autorité de mère de famille qui s'étendrait aux frères du mari, et qu'on ne peut plus lui donner un nom impliquant entre elle et eux une relation d'épouse à époux), est simplement appelée à l'aide d'un titre d'honneur (*sao* = *seou* : la vieille, terme qui n'entraîne l'évocation d'aucun lien juridique). Fait inverse et d'autant plus significatif : l'épouse principale continue d'appeler *cadettes* (= belles-sœurs cadettes) les épouses des frères cadets du mari (2). Bien qu'en fait celles-ci proviennent souvent (et qu'en droit elles puissent toujours provenir) d'une

(1) *Yi li*, CXXIII, t. I, 29, et *Li ki*, C, I, 780.
(2) *Eul ya*, 4.

autre famille que l'épouse de l'aîné, elles ont nécessairement, vis-à-vis de cette dernière, rang de cadettes et position de *sœurs substituées* (de même que, vis-à-vis des parents d'une épouse défunte, l'épouse du second mariage, même venue d'une autre famille, a position de *fille substituée*) (1). Par là se trouve maintenu, mais seulement à l'intérieur du gynécée, le principe de la judicature féminine — avec cette conséquence, pourtant, que, dans chaque ménage secondaire, la femme est soumise à deux autorités concurrentes : celle du mari, chef dans son propre ménage, mais assujetti à l'aîné ; celle de l'épouse principale, que l'on considère toujours comme revêtue des droits propres aux aînées, bien que l'on tende à voir en elle une coadjutrice (avec future succession) de la belle-mère, de même qu'on voit dans l'aîné un coadjuteur du père de famille.

Le père de famille n'a qu'un fils, le fils principal — lequel a des frères. De même, la mère de famille n'a qu'une bru, première épouse du fils principal, — laquelle a des (belles-sœurs) cadettes. Seule, l'épouse principale (mais entourée de ses suivantes) est reçue par les beaux-parents et présentée aux Ancêtres, une fois terminés les divers stages de l'essai matrimonial. Le mari ne figure pas dans la cérémonie où la femme, après avoir donné à manger aux beaux-parents, se voit offrir leurs restes ; mais les suivants y ont leur place. L'épouse mange la première part des reliefs de la belle-mère ; elle refuse de consommer ceux du beau-père : il lui est interdit de communier avec celui qui, en fait, cherche souvent à exercer des droits maritaux (ou prémaritaux) sur l'épouse destinée à son fils. Cependant, une disposition croisée demeurant ici la règle comme dans les rites proprement nuptiaux, les reliefs du beau-père sont mangés par les suivantes, cadettes de l'épouse. Et de même, si le fils, absent, n'est point appelé

(1) LIII, 65.

à manger les restes de sa mère, la part qu'en laisse l'épouse appartient aux suivants de ce fils, simples comparses, mais comparses substitués à des frères cadets. Or, on l'a vu, si le père veut souvent s'emparer de la fiancée réservée à son fils, fréquemment le fils s'approprie la veuve laissée par le père (qu'on nous présente en ce cas comme ayant contracté un second mariage). Si la communion des suivantes avec le beau-père, indice d'anciens droits matrimoniaux, se réfère au second des deux cycles de rapports conjugaux recherchés par chaque individu pour se lier à deux générations successives, on doit penser que la communion des suivants avec la mère de l'époux est une trace du premier cycle de ces rapports, ceux du fils et de la marâtre, pour lesquels on sait que le cadet peut être appelé à remplacer l'aîné. Quelle que soit la valeur de ces survivances rituelles, dès que les cérémonies inspirées par le principe d'indivision furent ordonnées pour faire valoir l'ordre patriarcal, le fils ne pouvait plus être présent ni la bru communier avec le beau-père autrement que par des intermédiaires ou des comparses. Il est même étonnant que l'ordonnance des rites n'ait pas été intervertie totalement de façon à faire communier, comme c'est la règle dans le Temple ancestrale, le fils, ainsi que ses suivants, avec le père, et les suivantes, tout comme l'épousée, avec la belle-mère. En fait, dans l'esprit nouveau de la cérémonie, ce qui importe seul, c'est de créer un lien de dépendance entre la belle-mère et celle qui vient, s'inféodant à elle par la communion, se qualifier à porter le titre de bru principale. Les rites communiels terminés, tandis que les beaux-parents quittaient la salle des cérémonies en passant par les degrés de l'ouest, qui sont ceux des hôtes, la bru descendait au contraire par les degrés orientaux, réservés d'ordinaire au maître de maison ; les rituels disent que, par ces rites, lui était livré l'appartement (*che*) qu'elle devait habiter (1).

(1) *Li ki*, C, I, 610.

Ainsi accueillie par les parents, et dès qu'elle avait présenté aux Ancêtres un premier sacrifice, sacrifice avant lequel il ne pouvait y avoir, pensait-on, ni vraies relations conjugales, ni possibilité « d'élever des enfants » (1), la femme acquérait l'aptitude à être mère, c'est-à-dire à avoir un fils pratiquant à son égard les rites de la piété, car, dans l'ordre patriarcal, la mère tient sa puissance de sa qualité de bru pieuse, comme le père tient la sienne de sa qualité de fils pieux. Aussi, de même que dans un groupe familial une seule épouse est qualifiée de bru principale, de même il ne peut y avoir qu'une mère (entendez une mère de fils principal), savoir la femme habilitée à donner à ses beaux-parents un petit-fils successeur — tous les autres enfants (petits-fils secondaires) formant, aux yeux mêmes des femmes que nous appellerions leurs mères, un groupe indistinct de neveux. Inversement, parmi tous les enfants issus d'un même grand-père, le fils aîné de la bru principale est seul à posséder vraiment une mère. Les fils aînés de brus secondaires deviendront chefs du culte de ces dernières ; mais, comme, pendant leur vie, elles n'ont pu présider aux rites de la piété, leurs futurs chefs de culte ne pouvaient alors les traiter en mères de famille ou, plutôt, ils ne le pouvaient que privément (*sseu*). Ce demi-privilège, conséquence de l'organisation cultuelle, est un acheminement vers une reconnaissance des liens individuels de parenté entre mères et fils : aussi est-il strictement limité aux premiers-nés que favorise le principe de la succession unique. Les cadets, en revanche, si on leur impose plus de devoirs à l'égard de la première épouse de leur père qu'à l'égard de toute autre femme de la génération des mères, ne possèdent point une mère qui soit à eux. Fils d'épouse principale ou de première épouse, le cadet s'efface devant le fils aîné et ne peut être fils qu'à titre secondaire. Fils de femme secondaire,

(1) *Tso tchouan*, C, I, 45.

il ne peut voir en celle-ci rien de plus qu'une tante et n'est encore pour la première épouse qu'un fils secondaire, bien qu'il doive la traiter en mère, au moins privément.

Ce dernier cas éclaire la signification des rapports originaux de mère à fils ainsi que leur évolution sous l'influence des mœurs féodales. Les droits maternels sont des droits qui, possédés à titre indivis par un groupe de sœurs formant un lot de co-épouses, furent d'abord exercés par l'aînée de ces sœurs à titre de mère-doyenne, avant de lui être attribués en propre à titre d'épouse ou plutôt de bru principale. La puissance maternelle, fondée originellement sur des droits de nature collective mais directs (je ne dis pas naturels), sembla par la suite dériver d'un droit de commandement tenu des beaux-parents et du mari. Elle s'exerça alors secondairement sur une collectivité d'enfants et à titre principal sur un fils successeur. Ainsi, au moment où elle se met à prendre un caractère de lien individuel, la maternité devient radicalement distincte de tout lien de sang. Non seulement il n'est pas nécessaire de mettre un enfant au monde pour avoir un fils (il suffit d'être première épouse et qu'une seconde épouse enfante), mais encore (sans compter qu'on n'est pas mère de son enfant si l'on n'est pas première épouse), quand on enfante un fils et que l'on est première épouse, on peut cesser d'être la mère de cet enfant : il suffit que le mari vous répudie — par exemple sur l'ordre des beaux-parents. Il suffit aussi qu'il vous dégrade et qu'il se désigne une autre épouse principale. Cette dernière deviendra la mère et c'est en sa faveur que le fils devra faire montre de piété : il est vrai qu'à l'ordinaire le fils d'une mère dégradée était tué, ou que, dégradé lui-même, il comptait désormais dans le groupe indivis des fils secondaires. Les ritualistes cherchent à s'opposer à ces excès de l'autorité maritale ou paternelle, nuisibles au bon ordre des successions. En revanche, la rupture des liens entre l'enfant et la mère répudiée leur paraît aller de soi. On prête

au petit-fils de Confucius, grand philosophe lui-même, cette forte parole : « Celle qui était ma femme était aussi la mère de mon fils. En cessant (par la répudiation) d'être ma femme, elle a cessé d'être la mère de mon fils (1). » On ne peut exprimer les faits avec plus de force : tous les liens de parenté paraissent dépendre du lien de père à fils conçu sur les modèles des liens entre seigneur et homme-lige, si bien que la parenté avec la mère ne résulte plus que d'un décret révocable du père. Aussi voit-on le père de famille répartir ses enfants par décret (*ming*) entre ses différentes femmes secondaires (du moins quand ces enfants ont perdu leur mère naturelle et quand la mère par décret n'a point elle-même d'enfant) (2). Le fils attribué doit traiter comme une mère propre cette mère imposée ; de même, le fils du premier lit ne doit point faire de différence entre sa marâtre et sa première mère (3). La toute-puissance maritale ou paternelle ne suffit point à expliquer une pareille indifférence à l'égard de ce que nous appellerions les liens de nature. Ces liens n'avaient déjà qu'une importance très secondaire au temps où la puissance maternelle résultait d'un droit direct appartenant en propre à la judicature féminine. Les mœurs, sur ce point, conservent des survivances significatives. Pour justifier la polygynie sororale, on affirme qu'elle a pour raison d'empêcher, avec la jalousie féminine, la jalousie maternelle : quand l'une des femmes d'un lot polygynique a un fils, les autres s'en réjouissent et c'est ainsi que l'on peut « multiplier les descendants » (4). Quand l'institution est respectée, la première épouse voit son prestige grandir dès que, en réglant l'ordre du gynécée et en favorisant les rapprochements de l'époux et des femmes secondaires, elle obtient, grâce aux labeurs de ces dernières, d'être la mère de nombreux enfants : c'est ainsi que la femme du roi Wen gagna cent fils et une

(1) *Li ki*, C, I, 112. — (2) *Yi li*, C, 392. — (3) *Yi li*, C, 391. — (4) LIII, 15

gloire immortelle (1). Lorsque, par une déviation de l'usage, le gynécée s'ouvre à des femmes venues de familles différentes, la jalousie maternelle s'ajoute à la jalousie conjugale, mais cette jalousie, comme le sentiment maternel lui-même, est d'ordre collectif et ne prend point sa source dans un sentiment d'affection personnelle. La mère qui lutte et s'expose pour son enfant, ne le fait pas par amour pour lui : elle travaille au prestige du groupe d'épousées qu'elle commande, elle agit dans l'intérêt de la famille natale qui fit d'elle la principale de ses déléguées auprès du mari. Elle peut, se désintéressant, dans son ardeur maternelle, du devoir que la nature semble, à nos yeux, imposer à une mère, confier son enfant à une suivante mieux en cour. Un prince de Ts'i (553) marié à Lou (nom *Ki*) n'eut pas d'enfant de sa femme principale. On lui envoya une nièce de celle-ci, laquelle eut un fils : donné par le groupe de la femme principale, cet enfant eut le rang de fils principal. Mais le prince avait aussi un groupe de femmes venues de Song et représentant les intérêts de la famille *Tseu*. Entre les femmes de nom Ki et de nom Tseu une lutte féroce s'engagea. L'aînée des Tseu eut un fils tandis que la cadette réussit à plaire au prince. La mère naturelle n'hésita pas à confier son enfant à la suivante mieux en cour : celle-ci, de son côté, n'hésita pas à tout faire pour que cet enfant d'une autre mère, mais de son groupe, fût préféré à l'enfant du groupe rival. Moins prudente que la mère naturelle, elle finit par se faire mettre à mort et le groupe rival, dans la rage de sa victoire, fit exposer son corps sur la place publique, contrairement aux règles de la pudeur et du droit. L'enfant fut tué, mais la mère se tira d'affaire (2). On voit que, dans son fond, la maternité reste d'essence collective, mais qu'un fils n'est, pour ses mères, ou même pour sa mère, rien de plus qu'un principe de prestige.

(1) *Che king*, Préf. et XV, 183. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 348, et *SMT*, IV, 68.

Ce trait de mœurs explique l'un des faits qui ont le plus contribué à maintenir la judicature féminine. Principe d'influence, l'enfant, fille ou garçon, est destiné à procurer une alliance à la famille de son père. Or, il semble bien que les mères (et les parents maternels) aient de tout temps joué un rôle décisif dans l'éducation et le mariage des enfants. De tout temps, les mères ont fait effort pour que leurs fils prennent épouses dans leur propre famille. Elles ont sans doute réussi à conserver cet ancien usage favorable à la puissance féminine, parce que, même au temps où les pères avaient réussi à s'inféoder les fils, les filles, nourries dans le gynécée, restaient sous la dépendance de leur mère. Or, normalement, un garçon n'acquiert un lot d'épouses que contre compensation et quand il a des sœurs à donner aux frères de sa future. Maîtresses du mariage de leurs filles, les mères étaient maîtresses du mariage de leurs fils et du choix de leurs brus. Elles visaient à introduire auprès de leurs fils les filles de leurs propres frères qui déjà les appelaient tantes (*kou* = bellesmères) (1). Cette coutume, âprement défendue, rend compte de la toute-puissance de la belle-mère sur sa bru. On voit d'autre part que, brus et belles-mères formant une sorte de dynastie féminine attachée aux mêmes intérêts étrangers, la masse des épouses constituait, dans chaque famille, un groupe compact, bien armé pour défendre les droits traditionnels de la judicature féminine. Face au groupe des épouses, les agnats, divisés par la rivalité opposant deux générations successives, avaient pour faire valoir leur chance un unique moyen : rompre l'homogénéité du groupe féminin. C'est à cela qu'ils s'efforçaient lorsque, violant la règle du mariage unique, ils faisaient entrer au gynécée des lots successifs d'épouses venus de familles diverses. Les succès de cette tactique masculine n'ont pu devenir décisifs. Contre le père, le fils peut parfois

(1) *Eul ya*, 4; *Tso tchouan*, C, III, 437.

s'appuyer sur la mère et les parents maternels; contre la mère, lorsque le père n'est plus là, le fils ne peut trouver que des appuis ruineux, car il n'a de prestige que si le prestige maternel demeure intact (1). Primée, pendant la vie de l'époux, par l'autorité maritale, l'autorité maternelle se retrouve entière, illimitée, inconditionnée, lorsque l'épouse a la chance de survivre au veuvage et de prendre rang de douairière. L'indépendance de la famille agnatique et le droit patriarcal n'auraient pu s'établir pleinement que si l'usage du sacrifice des premières épouses avait lui-même triomphé. Mais, précisément, on voit les veuves s'efforcer de détourner sur autrui les responsabilités du deuil, et ce sont d'ordinaire les secondes épouses qui servent de victimes substituées (2). A diverses reprises de leur histoire, les Chinois essayeront d'éviter à l'ordre agnatique cette crise que provoque le passage du pouvoir domestique aux mains d'une douairière; par exemple, en imaginant de sacrifier par avance la mère, dès que le fils prend rang d'héritier (3). Mais, à l'époque féodale, les maris étaient réduits à ruser avec leurs femmes, pouvoirs rivaux, pour leur extorquer le serment de les suivre dans la tombe. Il arrivait même que, non contente d'avoir survécu et commandé, la douairière affichât la prétention d'avoir une tombe indépendante et de s'y faire suivre par son amant favori (4). Les débauches des douairières sont un des grands thèmes des chroniques chinoises. Si on le rapproche d'un autre thème, égal en importance, celui des exactions et des rapines des favorites, on entrevoit ce qui, même dans l'ordre féodal si favorable aux mâles, demeura le fondement stable de la judicature féminine (5). Enrichie par les cadeaux faits

(1) *Tso tchouan*, C I, 106. — (2) *Li ki*, C, I, 209 et 226.

(3) La dynastie des Wei employa systématiquement cette méthode. L'empereur Wou semble y avoir songé. Cf. plus haut, p. 149.

(4) *Tchan kouo ts'e*, 4.

(5) *Tso tchouan*, C, I, 79, 120, 220, 295, 536. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 9, par. 2. *Mei-li*, 4. *Siun tseu*, 19.

par le mari aux femmes que, maîtresse du gynécée, elle laisse approcher de lui, une première épouse, si elle dure et sait diriger ses suivantes, finit par acquérir une puissance financière qui contrebalance le pouvoir de commandement de l'époux. Ce dernier s'étaye sur la possession d'une terre et des palladiums conservés dans le temple ancestral. Si mal renseigné que l'on soit sur l'aspect économique de l'organisation familiale, il semble que les femmes détenaient, sous forme de parures, jades, perles, joyaux, une fortune aussi importante, mais plus mobile et mieux adaptée à un emploi fructueux au cours des luttes d'influence. Lorsque, à Ts'i, la maison princière se vit menacer par une famille vassale dont la richesse s'accroissait, ce fut l'intervention d'une douairière qui seule put rétablir l'ordre des fortunes (2). Les douairières dirigent le gynécée du fils, après avoir dirigé celui du mari. Elles procurent les favorites (recrutées parfois par les soins de leurs propres suivantes (3), tant est grande la solidarité des groupes féminins). Malheur au fils, si elles lui opposent un favori! Pao, frère du duc Tchao de Song (610), était bien fait et avait un beau teint. Il était d'ailleurs tout plein de bons sentiments domestiques. Sa grand' mère, l'ayant distingué, voulut le prendre pour amant. On dit qu'il s'y refusa, adroitement en tout cas, car la douairière décida de faire tuer à son profit son autre petit-fils, le duc Tchao, moins plaisant et qui « se conduisait mal ». Le duc Tchao avait un parti auquel il distribua toutes ses richesses, mais sans succès : la douairière avait aidé son favori à « faire des largesses » (3).

La mère de famille traite son mari de « seigneur » ; elle doit être soumise et habile aux travaux des femmes ; mais elle est la « dame » du gynécée. Elle est l'égale du mari, placée sur le même rang dans les réceptions de la Cour ou les cérémonies

(1) *Tso tchouan*, C, III, 175. — (2) *Tso tchouan*, C, II, 457.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 536 et suiv.

du Temple ancestral (1). Sa puissance dépend du prestige de ses parents et de l'autorité qu'elle sait acquérir sur l'époux et sur les fils quand elle organise savamment leur vie sexuelle. Serve du temps qu'elle était bru, elle est, une fois que la mort l'a libérée de son mari, une mère-reine à qui nul pouvoir dans la famille ne peut s'opposer. Mais tout son prestige et tout son pouvoir, une femme ne l'acquiert et ne l'augmente qu'en passant sa vie confinée dans le gynécée. Cette réclusion apparaît comme le principe même de la judicature féminine. La demeure des femmes doit être aussi loin que possible de la rue. Il faut que la porte en soit « soigneusement fermée ». Un portier, un chef des eunuques en ont la garde. Les femmes n'en peuvent pas sortir ; les hommes n'y doivent point pénétrer (2), du moins en vêtements d'hommes : car il arrive qu'en se déguisant des galants se fassent recevoir. C'est, au reste, à l'abri des gynécées que se nouaient ordinairement intrigues et conjurations (3). Là aussi, parfois, des amitiés entre hommes se formaient, par exemple quand ils parvenaient à avoir une même maîtresse : tels ce prince de Tch'en (599) et ses deux ministres — si bien unis d'affection que chacun d'eux se plaisait à porter sur soi, quand ils se retrouvaient ensemble loin de leur belle, l'un des vêtements de leur amie commune (4). Ces jeux de débauchés (ils tournèrent mal) montrent le prix que prenaient à être sévèrement enfermés les femmes et tout ce qui touchait à elles. Une épouse soucieuse de son prestige faisait attention à ne sortir que voilée et accompagnée d'une duègne. Elle tenait le côté gauche de la route afin qu'aucun homme (aux hommes était réservé le côté droit) ne pût la coudoyer. De nuit, elle avait soin de s'éclairer d'une lumière (5). Même vieille, si le feu prenait à la maison, elle attendait pour sortir l'ordre de la gouvernante qui devait

(1) *Li ki*, C, I, 609. — (2) *Li ki*, C, I, 259.
(3) *Tso tchouan*, C, II, 80. — (4) *Tso tchouan*, C, I, 599.
(5) *Li ki*, C, I, 630 et suiv.

diriger ses pas (1). Tant qu'elle gardait le décorum, tout pouvait lui être pardonné. La princesse Nan-tseu, que les paysans traitaient de truie parce qu'elle couchait avec son frère (le mari, « pour lui faire plaisir », avait mandé ce frère à sa cour) (2), désira recevoir la visite de Confucius. Le sage n'hésita pas et n'eut point lieu d'être mécontent. Nan-tseu, en effet, l'accueillit « cachée derrière des tentures ». Dès qu'il eut franchi la porte, il se prosterna, face au nord, comme le doit un sujet. Nan-tseu, derrière les rideaux, répondit, selon les rites, en saluant par deux fois, car on put à deux reprises entendre le son de jade de ses bracelets et de ses pendeloques. Aussi seuls quelques malveillants accusèrent-ils le philosophe d'avoir rendu visite à une femme de mauvaise vie. Lui-même n'admit jamais qu'il avait eu tort. Il est vrai qu'en s'adressant à lui Nan-tseu s'était désignée à l'aide du pronom personnel qui convient quand une princesse parle à un seigneur fieffé (3). La vertu de la femme est faite de modestie rituelle et de belle tenue. De là vient son empire. Le portrait le plus prestigieux qu'on nous ait laissé d'une dame de la haute noblesse est celui de Tchouang Kiang. Il est fait de thèmes qui, s'ils ne renseignent guère sur le type physique des Chinois anciens, montrent au moins que depuis l'antiquité n'ont guère changé ni les métaphores des poètes, ni le genre d'émotion qu'éveille la beauté. Quand Tchouang Kiang paraît avec ses doigts délicats comme des jeunes pousses, sa peau blanche comme du fard, son cou fin comme un ver, ses dents semblables aux graines de courge, son front large comme celui des cigales, ses sourcils pareils aux antennes des vers à soie, le poète crie aux gens de se retirer bien vite et de ne point lasser par leur présence l'heureux seigneur de cette belle femme à la taille imposante (4). Une autre dame, Siuan Kiang, ne méritait pas moins d'admiration et de respect

(1) *Tso tchouan*, C, II, 547. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 586.
(3) *SMT*, V, 334 et suiv. — (4) *Che king*, C, 65.

quand elle s'en venait, portant, elle qui n'avait point besoin de perruque, une riche coiffure ornée de cheveux empruntés. Son front paraissait large et blanc sous les belles épingles d'ivoire, et des pierres de prix pendaient à ses oreilles. Dans sa somptueuse robe de cérémonie, elle s'avançait avec la majesté d'un fleuve et (bien qu'on eût pu l'accuser de mauvaises mœurs) tous, dominés par un sentiment de vénération religieuse devant cette femme richement parée, s'écriaient : « Oh ! n'est-ce point le Ciel ! n'est-ce point le Souverain (1) ! »

(1) *Che king*, C, 53.

LIVRE IV

LA SOCIÉTÉ AU DÉBUT DE L'ÈRE IMPÉRIALE

A la fondation de l'Empire correspond une transformation de la société — très importante, mais mal connue. Je devrai me borner à indiquer les points de départ principaux de ce mouvement. Nul n'a peut-être plus d'intérêt que l'idée neuve qu'on se fait alors du Souverain : en elle se combinent des éléments d'origine et de fortune diverses. D'autre part, un reclassement de la société, qui semble ébauché depuis longtemps mais qui, dès lors, se précipite, s'accompagne d'une réforme des mœurs à laquelle ne sont étrangères ni la propagande de certains moralistes ni l'action du gouvernement.

CHAPITRE PREMIER

L'EMPEREUR

Le premier Empereur, Ts'in Che Houang-ti, appartenait à une grande maison seigneuriale, celle de Ts'in. En revanche, Kao-tsou, qui rétablit, au profit des Han, l'unité impériale en péril dès la mort de son fondateur, était un homme sorti du peuple. — Dans la seigneurie de Ts'in, avec les règlements (359) prêtés à Wei-yang, le légiste du duc Hiao, était apparue une conception nouvelle du Prince et de ses droits. Ts'in Che Houang-ti, comme le duc Hiao et quelques potentats de la même période, fut qualifié de tyran. On lui reproche d'avoir gouverné à l'aide des châtiments, c'est-à-dire en abusant des procès de lèse-majesté. En effet, à la base de l'ordre nouveau qu'il voulait établir était l'idée de la Majesté propre à la personne impériale. — Les Han se présentèrent comme les restaurateurs d'un ordre ancien. Ils prétendaient mettre fin à l'âge de la tyrannie. Dynastie neuve qui retrouve les vieilles sources du droit, ils voulaient que l'on vît en eux les continuateurs des trois dynasties royales et les successeurs véritables des Tcheou. Ils fondent leur pouvoir sur le Prestige propre aux Fils du Ciel. Mais, s'ils feignent de conserver au chef d'État les dehors d'un simple suzerain, ils portent le titre impérial qu'a créé Che Houang-ti. Comme celui-ci, ils sustentent, à l'aide de pratiques plus ou moins neuves, la Majesté de l'Empereur. Cependant, soucieux d'apparaître comme des restaurateurs et non des novateurs, ils s'efforcent d'incorporer dans la notion de Fils du Ciel les éléments constitutifs de l'idée de

Majesté. Ils entendent profiter d'un double héritage et ne dédaignent point les principes d'autorité imaginés à l'âge des tyrannies. Aidés par le savant effort des lettrés qui, sous leur règne et pour leur bénéfice, reconstituèrent les antiquités de la Chine, ils arrivent à faire accepter l'idée neuve de la Majesté impériale en la présentant comme un attribut ancien des Fils du Ciel, sages auteurs de la civilisation nationale.

I

Le suzerain, Fils du Ciel.

Les meilleurs savants chinois reconnaissent dans le *Tcheou li* (Rituel des Tcheou) — et dans quelques productions du même type — l'œuvre d'administrateurs utopistes travaillant au service des Han (1). Laissant aux érudits sûrs de leur critique le souci de restituer, même dans le détail, la Constitution des Tcheou (voire celle des Yin), j'essaierai seulement de dégager l'idée que, sous les Han, on pouvait se faire d'un Fils du Ciel. Si, par chance, les rois Tcheou (à une époque indéterminée) ont été des souverains tels que les Han se les représentaient, il est bien assez tôt d'en parler à cette place. Ces rois, en effet, depuis l'époque où s'ouvre l'histoire chinoise (période *tch'ouen ts'ieou*), n'ont joué aucun rôle politique. On les envisage parfois sous l'aspect de grands maîtres d'une sorte de religion nationale. Leur prêter d'emblée cette fonction principale, c'est justement se laisser circonvenir par les faussaires pieux qui reconstruisirent l'histoire dynastique de l'antiquité. Une analyse critique peut, tout au plus, dégager quelques antécédents de la notion traditionnelle de Fils du Ciel telle qu'elle se fixa sous les Han.

A aucun moment, les chroniques datées ne nous montrent

(1) Voir in *BEFEO*, 1924, p. 496, la formule de Hou Che : « La dynastie des Han est une époque où l'on fabriqua des livres apocryphes, où l'on chercha à réformer les institutions en invoquant l'antiquité. »

un roi Tcheou exerçant une autorité religieuse qui lui soit propre. Le roi, comme tout seigneur, possède des Ancêtres et des dieux du Sol. Comme eux, il honore, en tant que fondateur de sa race, un Héros qui s'est illustré en aménageant la Terre. L'aïeul des Tcheou porte le titre de Heou-tsi (Prince Millet), Seigneur des moissons. Ses descendants, revêtus du même titre, continuent son œuvre. Chaque année, ils désacralisent la terre par un premier labourage ; chaque année, ils président à la fête des récoltes. Les chefs des plus petites seigneuries ont les mêmes devoirs. — Les chroniques, en revanche, laissent entrevoir certains traits d'une autorité morale qui semble plus particulière au suzerain. Le Fils du Ciel apparaît comme le chef de guerre de la Confédération chinoise. Il commande (en principe) les expéditions qui seules sont de véritables guerres, étant dirigées contre les Barbares. A vrai dire, tout seigneur est un chasseur de Barbares, mais il n'opère que dans les marches de sa seigneurie. Seul, le Fils du Ciel conduit la guerre ou y préside quand elle oppose la Confédération chinoise à une confédération barbare. Antérieurement aux chroniques datées, trois rois Tcheou ont peut-être joué un rôle historique. Or, la tradition lyrique ou épique présente ces Fils du Ciel, les rois Tchao, Mou et Siuan, comme les chefs de grandes expéditions contre les Barbares des frontières lointaines (1). A l'époque *tch'ouen ts'ieou*, ce sont uniquement des seigneurs qui commandent ces levées de la Confédération. La tradition rituelle veut qu'ils aient toujours agi pour le compte du roi. Quand ils étaient vainqueurs, le suzerain triomphait (2). Le plus illustre de ces chefs investis de l'*imperium* pour la conduite de la guerre contre les Barbares est Houan de Ts'i, le premier des Hégémons : on lui accorde la gloire d'avoir brisé une poussée violente des Ti. On notera que le terme qui, après les Hégémons, servit à dési-

(1) *Che king*, L, 281, 284, 555. *Mou t'ien tseu tchouan*. *SMT*, I, 251, 277.
(2) LV, 109 et suiv. ; *Tcheou li*, VII, t. II, 182.

gner les Tyrans est identique au titre qui était, dit-on, conféré par l'investiture accordant l'*imperium* militaire (1). — Chef de guerre de la Confédération, le roi est soustrait aux vendettas féodales. Aussi, sa Ville est-elle un grand lieu de paix. Un seigneur qui part en bataille à la rencontre d'un rival, ne peut passer en armes en vue des remparts de la capitale. Il ne suffit pas que ses guerriers ôtent leurs casques et descendent de leurs chars ; il faut que leurs cuirasses et toutes leurs armes, cachées dans des fourreaux, restent invisibles (2). Le suzerain préside en effet à la paix chinoise. Il semble juger en appel les procès féodaux (3). En théorie, tout au moins, il préside aux traités (*meng*) qui apaisent les vendettas ; le président effectif, simple seigneur, est censé le remplacer à titre d'Hégémon : c'est dire que, pour présider, il faut posséder une délégation de l'*imperium* du suzerain (4).

C'est de sa fonction de chef de guerre que le suzerain semble tenir une qualification religieuse particulière. Celle-ci qui (par un effet de grossissement dû au travail de reconstitution historique) parut être la source d'un prestige d'ordre supérieur, passa pour être l'attribut propre du Fils du Ciel. Ce dernier, soit qu'il célèbre le triomphe, soit qu'il préside aux paix féodales, est le maître d'un sacrifice d'une splendeur exceptionnelle. Les Ancêtres et le Sol sont associés au triomphe, mais le Ciel l'est aussi et plus que toute autre divinité (agraire ou ancestrale), car le Ciel est le dieu des serments. Il est le dieu des traités, le dieu des réunions interféodales : il est la seule divinité qui soit commune et nationale. Il est aussi le seul dieu auquel on prête des traits humains. On peut présumer qu'il doit cette nature anthropomorphique aux sacrifices qui, à titre de dieu justicier, le nourrissent de chair humaine (5). On a vu que, selon la tradition, les premières lois pénales ont été promulguées au

(1) *SMT*, IV, 56 et suiv. — (2) *Tso tchouan*, C, I, 427.
(3) *Tso tchouan*, C, I, 409. — (4) *SMT*, IV, 303, 305. — (5) LV, 111 et suiv.

cours de ces expéditions de chasse qui ne se distinguent point des levées contre les Barbares (1). De même, les cas les plus significatifs de sacrifices humains dont le souvenir nous ait été conservé, se relient à des parades militaires faites dans les confins barbares (2). D'autre part, les légendes relatives aux formes premières du culte du Ciel nous font voir les souverains mythiques sacrifiant, à la saison voulue, sur les montagnes des quatre points cardinaux (3). Or, précisément, un des poèmes qui nous renseigne le mieux sur le prestige du suzerain — il le montre dans son rôle de pacificateur attirant sur lui la protection des divinités des Grands Fleuves et des Grands Monts (*Yo*, les monts cardinaux) — explique aussi (et de façon caractéristique) le titre de *Fils du Ciel*. « En temps voulu, je me rends dans les principautés ! — L'Auguste Ciel, voilà qu'il me traite en *fils* ! » La tradition affirme que le poème se rapporte aux parades des quatre grandes chasses saisonnières, grâce auxquelles, « en circulant dans l'Empire », le Roi « tout ensemble cultive et répand sa Vertu » (4). Les chroniques datées ne montrent aucun roi Tcheou circulant dans l'Empire et sacrifiant sur les Hauts-Lieux. Elles content en revanche que le premier des Hégémons, Houan de Ts'i (Chan-tong), après avoir remporté des victoires pour le compte du Fils du Ciel, voulut célébrer, pour son propre bénéfice, un sacrifice sur le *T'ai chan* (Chan-tong), Montagne cardinale de l'Est (5). D'autre part les seigneurs de Ts'in (lesquels se constituèrent peu à peu une collection de Hauts-Lieux sacrés où ils sacrifiaient à des hypostases régionales du Ciel) attribuaient le titre d'Hégémon à un de leurs ancêtres, le duc Mou : celui-ci prétendit sacrifier au Ciel un vaincu qu'il logea d'abord, pour le temps des purifications préalables, dans la tour *Ling*, la tour des Influences heu-

(1) Voir p. 258 et suiv. — (2) LV, 149, 345 et suiv.
(3) LV, 338. — (4) *Che king*, C, 424.
(5) *SMT*, IV, 56 ; LV, 101 et suiv.

reuses (1). Dans la capitale royale (et là seulement d'après les rituels), il devait y avoir une tour *Ling*, dont on ne parle jamais sans la mettre en rapport avec un temple nommé le *Ming t'ang*. Si la tour *Ling* est nommée à l'occasion des triomphes et des offrandes de captifs, elle est aussi le lieu où s'observent les manifestations de la volonté céleste. Parallèlement, le *Ming t'ang* (où la tradition veut que les Tcheou aient consacré par un sacrifice triomphal la défaite des Yin) est à la fois le lieu des réunions interféodales que préside le Fils du Ciel et l'endroit où il convient de promulguer les ordonnances mensuelles (*yue ling*) qui valent pour le royaume entier (2). Ces ordonnances ont pour but de faire concorder les occupations des hommes et les habitudes de la nature, régies par le Ciel. Le Ciel ordonne les saisons, le *Ming t'ang* est une Maison du Calendrier. Le roi agit en Fils du Ciel lorsqu'il promulgue les ordonnances mensuelles. Il doit pour cela circuler dans la Maison du Calendrier qui est carrée (comme la Terre) et orientée, mais qui doit être couverte d'un toit de chaume circulaire (comme le Ciel). La circulation du Fils du Ciel dans le *Ming t'ang* est assimilée par la tradition à la circulation des souverains mythiques dans l'Empire. Toutes deux doivent se faire de sorte que le roi promulgue, placé à l'est, les temps et ordonnances du printemps ; au sud, les temps et ordonnances de l'été, etc. Ainsi se trouve établi (en vertu de la croyance chinoise qui postule une exacte adhérence des Espaces et des Temps) l'ordre jumellé des Orients et des Saisons (3). Le Fils du Ciel étend à l'Empire entier sa Vertu régulatrice, parce que dans la Maison du Calendrier il régente, au nom du Ciel, le cours du Temps — après avoir, dans les parades saisonnières des chasses, présidé aux sacrifices que l'ensemble des seigneurs confédérés offraient à la divinité garante du bon ordre et de la paix nationale.

(1) *SMT*, II, 33 ; **LV**, 147. — (2) **LV**, 116 et suiv.
(3) **LV**, 116, note 2, et **LIV**, 52 et suiv.

Maître unique du Calendrier et, à ce titre, animateur de toute la Terre chinoise, tel apparaît, dans la tradition des Han, le Fils du Ciel. Il est loin d'être sûr que tel ait été son rôle dès la haute antiquité. A l'époque *tch'ouen ts'ieou*, en tout cas, les différentes seigneuries n'employaient point un système unique de calendrier. Si les dates dans les chroniques nous sont indiquées d'après le calendrier royal, c'est grâce à l'intervention pieuse des historiens de l'ère impériale. Ils ont, de cette façon, ôté une bonne part de leur valeur aux données de la chronologie ancienne (1). En revanche, ils nous fournissent le témoignage de l'importance extrême, mais de l'importance tardive qu'a prise, dans la fonction de Fils du Ciel, l'idée qu'il est seul à régenter la Chine entière et le Temps pour tous. Aucun document ne permet d'induire que le suzerain vivait, sous le toit de chaume du Ming t'ang, soumis, seul parmi les seigneurs, à des observances particulières. Il devait apparemment, au même titre que tout chef, se soumettre, en des temps réglés, à une vie d'exposition dans la brousse ou de confinement dans une sombre retraite. Il arrivait ainsi à associer intimement sa personne à la vie de la nature. Mais les expiations qu'il prenait à son compte et d'où il tirait une vertu animatrice ne diffèrent en rien de celles qui s'imposaient au seigneur de la plus humble chefferie : il est significatif que les dévouements de Yu et de T'ang, fondateurs des deux premières dynasties royales de la tradition chinoise, sont de nature identique aux dévouements des simples seigneurs de la période historique (2). Pourtant le suzerain a seul droit à la qualification d'Homme Unique : c'est que, seul, il s'apparente au Ciel en prenant la charge de l'expiation la plus dure et la plus glorieuse, celle qu'exige une victoire remportée par les forces unies de la Confédération. Il mène la danse triomphale du sacrifice au Ciel et communie en premier avec une divinité vénérée par

(1) *SMT*, V, 472 et suiv. — (2) Voir p. 226-7 et 297.

tous les seigneurs fédérés. Apparenté intimement à elle, il peut s'en dire le fils, au sens propre du terme. La tradition historique place à l'origine d'une dynastie de Fils du Ciel un Héros né des œuvres célestes (1). Bien que, parmi les ancêtres de maisons seigneuriales, un seul soit expressément qualifié d'Entremetteur, il semble que tous les chefs féodaux avaient mission de présider aux fêtes printanières de la fécondité. Cependant, selon les auteurs de rituels, seules les épouses de la famille suzeraine avaient le droit de fêter au printemps l'Entremetteur suprême, cet unique mari des Grandes Aïeules qui, par la grâce du Ciel, donnèrent naissance aux divers fondateurs des dynasties royales (2). Le thème mythique ou rituel de l'union des Mères-reines avec une divinité céleste inspire de beaux hymnes dynastiques : ils aidèrent sans doute beaucoup à parer la maison suzeraine d'une noblesse éminente. Ce thème rappelle, de façon expresse, la puissance des mères et le dualisme qui est à la base du pouvoir du chef, père et mère du peuple. La reine a pour emblème la Lune, dans laquelle les savants ne veulent reconnaître qu'un simple miroir, mais qui est, par excellence, le réservoir de toute la fécondité terrestre. Le *Tcheou li* lui-même admet que la reine est seule capable de conserver la vie dans les semences. Face au roi qui possède l'emblème du Soleil, et qui est Fils du Ciel, la reine conserve une partie du respect qu'elle méritait au temps où l'on plaçait en elle la somme des énergies propres à la Terre-Mère.

Les empereurs Han se présentèrent aux Chinois comme des Fils du Ciel accomplis. Ils accréditèrent l'idée que Kao-tsou, leur fondateur, avait été conçu de façon miraculeuse par sa mère (3). Au cours de cette année 113 pendant laquelle l'empereur Wou pensa inaugurer une ère nouvelle, il fit (en vêtements jaunes) un sacrifice à la Souveraine Terre, qualifiée

(1) Voir p. 16. — (2) *Li ki*, C, I, 341 ; LII, 164 et suiv. — (3) *SMT*, II, 325.



Tombeau de Ho K'iu-p'ing.

(Phot. de la mission Lartigue.)

Planche VIII.

d'« opulente mère », en marquant expressément l'intention que ce sacrifice fût le pendant du sacrifice au Ciel souverain (1). L'empereur Tch'eng (31 av. J.-C.) fit dresser dans la banlieue nord de la capitale l'autel de la Terre d'abord édifié à Fen-yin (Chan-si) : on sacrifiait au Ciel dans la banlieue sud. Dès une époque indéterminée, mais certainement antérieure au VII[e] siècle de notre ère, la Terre était représentée par une statue de femme (2). Il y a des chances que cette conception anthropomorphique de la divinité du sol chinois soit ancienne, de même qu'est assurément ancienne la représentation anthropomorphique du Ciel. Dans de vieux textes de prières ou de serments, la Souveraine Terre s'oppose déjà à l'Auguste Ciel (3). Ces textes appartiennent à des œuvres remaniées sous les Han. Ils prouvent pour le moins que ceux-ci acceptèrent le principe d'un dualisme religieux. Il est difficile de croire (comme le veulent les érudits chinois et, à leur suite, les Occidentaux) qu'ils l'inventèrent de toutes pièces. L'empereur Wou, présenté comme le créateur du culte de la Terre Souveraine, est l'un des monarques chinois qui sentirent le mieux les dangers que le dualisme politique, appuyé sur le dualisme religieux, faisait courir à l'État en accordant trop de prestige aux impératrices et trop d'autorité aux douairières (4). Il est raisonnable d'admettre que, s'il innova en sacrifiant à la Terre, l'innovation consista dans le fait que l'Empereur présida, en personne et publiquement, à un sacrifice où l'Impératrice (peut-être dans le secret du gynécée) aurait dû officier. La tactique des impératrices ambitieuses, telles que l'impératrice Wou Tso-t'ien des T'ang (684-704), fut de réclamer d'abord le privilège de présider aux sacrifices à la Terre avant de s'emparer du droit de sacrifier au Ciel (5). L'interprétation la plus probable du sacrifice à la Terre inauguré par l'empereur Wou est qu'il fut fait dans l'in-

(1) *SMT*, III, 474, 475, 614. — (2) XVI, 524. — (3) XVI, 521.
(4) Voir p. 151. — (5) XVI, 184, 185.

tention de faire bénéficier le Fils du Ciel, tout seul, du prestige religieux qui appartint sans doute aux reines en tant qu'officiantes d'un culte féminin de la Terre dont les rituels ont masqué l'importance.

Cette interprétation s'accorde parfaitement avec celle qu'il convient de donner aux sacrifices *fong* et *chan*, inaugurés par le même empereur Wou. L'histoire de ces sacrifices paraît être beaucoup plus complexe qu'on ne le dit d'ordinaire. Pour eux encore, il est impossible de croire à une innovation complète. Les données traditionnelles utilisées par les Han pour conférer à cette cérémonie la valeur d'un acte religieux suprême, laissent entrevoir qu'elles se réfèrent à d'anciens rites en rapport avec les fêtes du triomphe. Dans les antécédents mythiques du sacrifice *fong*, il s'agit tout ensemble de marquer une prise de possession et d'expier les conséquences d'une victoire. Or, le sacrifice *fong* de l'empereur Wou fut fait sur le *T'ai chan*, Mont cardinal de l'Est, au moment même où ce souverain voulait assurer l'empire des Han sur toutes les provinces orientales de la Chine. Le premier Empereur, qui fut aussi le premier conquérant de la Chine orientale, avait fait l'ascension du *T'ai chan* (219), mais les historiens des Han tiennent à nous dire (et leurs récits marquent quelque embarras) que Che Houang-ti ne parvint pas à sacrifier (1). Un sacrifice manqué se retourne contre l'officiant présomptueux : la mort prématurée (210) du premier Empereur eut lieu au cours d'une nouvelle inspection des territoires orientaux. L'empereur Wou réussit, après bien des hésitations, à faire le sacrifice *fong* sur le *T'ai chan* (110), mais, peu avant (en 119), son général préféré, Ho K'iu-p'ing, après avoir capturé quatre-vingts chefs barbares, avait, pour prendre triomphalement possession de leur pays, célébré sur les montagnes Lang-kiu-siu et Hou-yen, les sacrifices *fong* et *chan* (2).

(1) *SMT*, III, 431, et II, 219.
(2) *SMT*, Introd., CXVIII. *Ts'ien Han chou*, 55.

Ho K'iu-p'ing était le neveu de l'impératrice Wei, dont le frère commandait en chef aux forces chinoises et qui était la mère de l'héritier désigné de l'empereur Wou. Il se trouve précisément que le seul personnage admis à accompagner l'empereur Wou dans son ascension du *T'ai chan*, en 110, fut le propre fils de Ho K'iu-p'ing. Celui-ci (que le souverain faisait monter dans son char et qu'il aimait autant qu'il avait aimé le père) mourut mystérieusement des suites du sacrifice : les expressions des historiens montrent clairement qu'il en fut la victime (1). Ces faits sont d'autant plus significatifs que (malgré la disgrâce dont furent atteints plus tard l'impératrice Wei et son fils) le principal des régents désignés par l'empereur Wou pour protéger son nouvel héritier, fut Ho Kouang, frère de Ho K'iu-p'ing. Or, la petite-fille de Ho Kouang, mariée à l'empereur Tchao, posséda, dès la mort de ce successeur de l'empereur Wou (74), toute l'autorité d'une douairière : elle l'exerça au profit de la famille Ho dont l'un des membres avait assuré le triomphe des Han sur les Barbares tandis que l'autre avait expié la victoire.

Si les dessous politiques du sacrifice *fong* révèlent la persistance du dualisme dans l'organisation de l'État et de la famille, le dualisme se retrouve encore dans l'aspect religieux de la cérémonie. Il s'agit d'une cérémonie double où le sacrifice au Ciel (*fong*) fait au sommet d'un pic par l'Empereur en personne (mais accompagné d'un second) est précédé par le sacrifice *chan*. Le mot *chan* est, d'après la tradition chinoise, l'équivalent du mot *jang* (= *expulser* et céder) dont on a déjà expliqué la valeur ancienne : ce dernier terme désigne l'acte par lequel un souverain, avant d'assumer, à lui seul, le pouvoir, commence par le *céder* à un héraut dynastique — pris, semble-t-il, dans le groupe de la femme et parfois *tuteur* du fils-successeur, mais, parfois aussi, *sacrifié* (2). Le sacrifice

(1) *SMT*, III, 504. *Ts'ien Han chou*, 55. — (2) Voir p. 245 et suiv.

chan, condition préalable du sacrifice *fong*, est un sacrifice à la Terre. Il se fait, sur un tertre bas, au milieu d'un étang entourant un monticule. Nous savons, pour les cérémonies faites à Fen-yin en l'honneur de la Souveraine Terre, que l'emplacement choisi avait la forme d'un derrière humain. Le tertre en forme de croupion (*chouei*) est qualifié de *jang*, mot (que l'écriture comme la prononciation apparente à *jang*, sacrifier, céder, mais) qui évoque l'un des jeux inauguraux de l'année ainsi qu'une terre ameublie (1). Au contraire, le mot *fong* donne la double idée d'un cairn de cailloux amoncelés et d'une haute pierre dressée en signe de victoire (2). En célébrant son grand sacrifice, l'empereur Wou fit une prière destinée à lui assurer l'immortalité ou tout au moins à exalter en sa personne la Majesté propre à un Empereur ; mais, d'autre part, le symbolisme des cérémonies *fong* et *chan* est assez clair pour montrer que, s'appropriant le bénéfice de ces rites conjugués, l'empereur recherchait aussi à compléter, par l'annexion des vertus qu'on gagne à officier en l'honneur de la Terre, le prestige propre à un Fils du Ciel. Ici encore, l'impératrice Wou Tso-t'ien des T'ang comprit fort exactement la tradition religieuse quand elle l'utilisa en inversant les rôles, au grand scandale des lettrés, et parvint à présider seule la double cérémonie (695), tenant la place d'un Empereur. Elle avait d'abord réussi (666) à se faire charger du seul sacrifice *chan* qu'elle fit, se mettant à la tête de tout le harem, tandis que son mari se bornait à accomplir le rite *fong* (3).

On a vu plus haut que toute l'histoire de la célébration du sacrifice *fong* par l'empereur Wou des Han est liée à celle de la préparation d'un calendrier qui convînt à la nouvelle dynastie. C'est en 113 (année du sacrifice à la Terre Souveraine) que l'Empereur prit réellement, au nom des Han, possession de l'Empire en tant que Fils du Ciel. Cette année-là,

(1) *SMT*, III, 475, 476 (note 3). — (2) *Ts'ien Han chou*, 55.
(3) XVI, 184, 200, 207.

en effet, il donna un fief à un descendant des Tcheou, afin que, à l'intérieur de ce territoire, on pût continuer les traditions religieuses de la dynastie désormais déchue (s'il n'en fit point autant en faveur des dynasties plus anciennement périmées, c'est que rien ne restait d'elles) (1). Cette année encore, « le Fils du Ciel, pour la première fois, fit l'inspection » de l'Empire en commençant par l'Est et le T'ai chan : un recensement des lieux-saints semble avoir accompagné cette inspection, tous deux équivalant à une véritable prise de possession. A la fin de cette même année, le solstice d'hiver tombant au matin du premier jour, on pensa instituer l'ère nouvelle et faire recommencer la suite du temps (2). Mais le sacrifice *fong* dut être retardé jusqu'en 110 par suite de la guerre entreprise contre le Nan-yue (Sud-Est). Il eut lieu après une nouvelle tournée d'inspection et, dès que la cérémonie fut terminée, l'Empereur alla tenir séance dans un *Ming t'ang* (Maison du Calendrier) ou plutôt sur l'emplacement présumé d'un ancien *Ming t'ang*. Mais une Maison du Calendrier fut construite et inaugurée en 106 à l'occasion de la seconde cérémonie *fong* célébrée par l'empereur Wou (3). Au jour *kia tseu* (premier jour du cycle sexagénaire) qui coïncidait avec le premier jour du onzième mois et où tombait le solstice d'hiver, l'Empereur sacrifia dans le *Ming t'ang* et l'on prononça la formule : « La période est révolue ! elle recommence ! » Aussi « ceux qui calculèrent le calendrier firent-ils de cette date (25 nov. 105) la première origine » (4). En fait, ce ne fut qu'au cinquième mois (solstice d'été) de l'an 104 que le calendrier fut changé. Dès lors furent mis en honneur la couleur jaune et le nombre cinq, emblèmes dynastiques. Cette réforme du calendrier impliquait une refonte totale du système des mesures et, tout particulièrement, des tuyaux sonores déterminant la gamme. « Les divisions de l'année

(1) *SMT*, III, 477. — (2) *SMT*, III, 486-491.
(3) *SMT*, III, 502, 510. — (4) *SMT*, III, 515.

furent (dès lors) correctes ; la note *yu* fut de nouveau pure ;... *les principes* Yin *et* Yang *se séparèrent et s'unirent de façon régulière* (1). » Il y a de grandes chances que tout le travail de réforme monétaire, qui fut la grande affaire du règne, soit en rapport avec cette refonte dynastique des mesures. En tout cas, c'est en 110, année du premier sacrifice *fong*, que fut mis en vigueur le système de régulation des prix préconisé par Sang Hong-yang : il devait, dans la pensée de son auteur, assurer l'équilibre économique de l'Empire des Han (2). Tous ces faits donnent à penser que l'autorité du Fils du Ciel dérive d'une qualification religieuse obtenue par la consécration de la victoire de la dynastie. Il est significatif que celle-ci ait été célébrée dans l'Est et après une guerre heureuse contre les Barbares de l'Est. Le prestige du Fils du Ciel a pour principe un triomphe qui conditionne et qui réalise l'unité de la Chine, conçue comme une unité de civilisation.

« Sous le Ciel », c'est-à-dire dans le monde chinois, bénéficiant seul de l'expiation triomphale qui fait consacrer par le Ciel la victoire, le Fils du Ciel prend rang d' « Homme Unique ». Bénéficier de tout et expier pour tous, telle était déjà la fonction remplie, pour un territoire limité, par tout seigneur. Il est clair qu'un prestige qui se nourrit d'expiations faites pour le compte d'autrui correspond à un pouvoir tenu par délégation et non pas à une autorité autonome et proprement souveraine. Ce pouvoir, d'autre part, en vertu de sa nature même, entraîne, pour le suzerain comme pour le feudataire, une vie réglée par l'étiquette et la tradition. Le chef, dès lors, ne peut agir qu'en déléguant son autorité et en distribuant une part de son prestige. Il ne règne qu'à condition de ne pas gouverner. Il est, en particulier, très dangereux pour lui d'agir militairement, car, en ce cas, il

(1) *SMT*, III, 331. — (2) *SMT*, III, 596.

doit revêtir son général d'un *imperium* entier dont il n'est point toujours facile de limiter l'emploi aux seules Marches barbares. La tradition prétendait que les rois Tcheou avaient vu leur autorité éclipsée par celle de leurs hégémons. Les empereurs avaient à craindre que le pouvoir de leurs généraux en chef ne vînt pour le moins balancer le leur. L'histoire de la dynastie Han montre, en effet, le pouvoir sans cesse grandissant des maréchaux. Le maréchal est le plus souvent (le père ou) le frère de l'Impératrice. Cette dernière sert d'otage à l'Empereur son mari, mais, celui-ci mort, elle devient douairière, et le maréchal, tuteur du souverain mineur et de la dynastie, prend alors tous les pouvoirs d'un maire du palais. La dynastie ne se maintient qu'en sacrifiant périodiquement les grands chefs militaires auxquels l'Empereur doit remettre l'*imperium*. Mais, contre eux, elle doit s'appuyer sur une clientèle. L'empereur Han, tel un simple suzerain, doit distribuer des fiefs et considérer ses propres parents comme des protecteurs, comme des « vassaux barrières ». L'Empire est la dépouille d'une clientèle familiale et ce n'est que par artifice et ruse qu'on peut y introduire une administration d'État. L'Empereur, qui affecte d'être un simple Fils du Ciel et qui proclame que « le principe de toutes les fautes a son origine en lui-même », est réduit à l'inaction. Tel fut le cas de l'empereur Wen des premiers Han (180-157), qui dut à sa modestie rituelle la gloire dont les lettrés l'ont comblé. Mais sous son règne la féodalité se reconstitua et les Barbares redevinrent menaçants. Son successeur faillit perdre le pouvoir. Ce fut alors que le grand homme de la dynastie, l'empereur Wou, revenant en partie à la tradition de Ts'in Che Houang-ti, entreprit d'ajouter au prestige du Fils du Ciel tous les principes de force dont, à la fin de l'âge des tyrans, le premier Empereur avait nourri sa Majesté.

II

Le souverain autocrate.

Vers la fin de la période féodale (*Royaumes combattants*) s'étaient formées des seigneuries puissantes animées d'un esprit nouveau. Leurs chefs sont des guerriers, indifférents à la gloire que donne le souci de l'étiquette et de la mesure, mais avides de conquêtes, de pouvoirs effectifs, de richesses réelles. Ils tirent leurs trésors des mines et des salines, des marais et des bois, des marches qu'ils enlèvent aux Barbares et des terrains incultes qu'ils savent aménager. Ils encouragent les commerçants, ils font circuler les richesses. Ils ont des greniers et des trésors. Ils accumulent les approvisionnements destinés aux armées, les métaux et les joyaux qui servent à nouer des relations. C'est l'époque des somptuosités qui s'affrontent, des ambitions démesurées et des annexions. On a déjà vu qu'alors s'ébauche la notion d'un pouvoir d'ordre supérieur qui appartient au Prince en tant que chef d'État. Mais, à l'encontre des légistes qu'ils honnissent, les lettrés qui écrivent l'histoire considèrent tous les accroissements de l'État comme autant d'usurpations. Les grands potentats, flétris pour leur démence d'orgueil, sont peints sous les traits que la tradition commence à prêter aux antiques rois de perdition. Dans les capitales somptueuses des Royaumes, les vassaux du pays se perdent parmi la foule des aventuriers venus de loin, sorciers, médecins, astrologues, philosophes, spadassins, dialecticiens, histrions, juristes, apportant chacun une recette de puissance et devenant les favoris d'un jour. La vie de cour ressemble à une rixe perpétuelle où des corporations et des clientèles se heurtent sauvagement. Le seigneur prend un air de tyran. Plus que jamais, il est un créateur de hiérarchie, mais d'une hiérarchie mouvante au point que rien n'y semble acquis à titre héréditaire et que

l'autorité du chef lui-même paraît attachée à sa personne plus qu'à sa race. Les prestiges qu'il recherche ne paraissent plus sortir de l'observance des interdits coutumiers ou de l'acquisition régulière des sacrements traditionnels. A ces princes magnifiques les grâces magiques paraissent convenir mieux que les grâces religieuses. Ils méprisent le savoir mesquin légué par les aïeux et conservé par ces maîtres de cérémonies que sont les vassaux héréditaires. Ils ouvrent leur confiance à des inconnus, riches de sciences neuves, qui leur promettent des réussites illimitées. Ils confient tour à tour leur fortune à l'un de ces techniciens au savoir magique. Ils en font leur second, leur offrant la moitié de leur fortune, puis détournant sur eux la calamité d'un échec ou le danger qui gît au fond d'un trop grand succès. Tant que les favoris sont heureux et qu'ils ne le sont point trop, ils restent admis à travailler à la gloire du maître. Leur bannissement ou leur mort compenseront les revers et purifieront les succès. La splendeur de leur ascension et celle de leur chute concourent à donner à la gloire du potentat un éclat neuf et à revêtir sa personne de majesté.

S'il paraît vrai que la dernière période des temps féodaux a été marquée par des compétitions furieuses où, luttant avec des richesses accrues et des magies neuves, quelques princes gagnèrent un rang de potentats et le nom de tyrans, les faits montrent aussi qu'au début de l'âge féodal le prestige nécessaire au chef s'acquérait dans des joutes où l'on mettait en jeu des savoirs et des valeurs qui n'étaient pas uniquement de nature traditionnelle, bien qu'ils fussent tous d'ordre mystique. Les principes de majesté recherchés par les tyrans et, après eux, par les empereurs ne sont pas, quoi qu'en puisse dire la tradition chinoise, des nouveautés imaginées dans une ère de décadence et d'anarchie. En fait, pour créer comme pour détruire l'ordre féodal, il fallut des efforts du même ordre. Les sources de la majesté sont proches des sources du prestige.

Elles n'ont pas été découvertes plus tardivement. Pour la critique orthodoxe, le prestige du Fils du Ciel sort de l'observance de l'étiquette confucéenne identifiée à la sagesse des temps heureux où s'inaugura la civilisation; la gloire recherchée par les potentats dérive au contraire des ambitions illusoires nées des spéculations décadentes des Taoïstes. Ces affirmations ne sont pas dénuées de vérité, mais à condition d'en éliminer tout ce qui constitue un jugement de valeur et tout ce qui préjuge d'un ordre historique. Les pratiques et les théories dont les souverains tirèrent les éléments constitutifs de la majesté impériale, ne sont point des superstitions récentes et ce ne fut qu'après la constitution d'une école orthodoxe qu'elles purent passer pour être spécifiquement taoïstes. Che Houang-ti est tenu pour un ennemi des lettrés, mais il est impossible d'étendre le même jugement à l'empereur Wou, qui fut en tout un éclectique et patronna le syncrétisme religieux. Kao-tsou, en tout cas, héros national et héros populaire, ne chercha aucunement à être un Fils du Ciel selon la définition orthodoxe. Si cet heureux aventurier parvint à faire figure d'empereur, c'est qu'il sut utiliser un courant mystique, qui était un courant de masse et un courant profond. Une indication suggestive est fournie par le fait qu'il était marqué de soixante-douze points noirs à la cuisse gauche: soixante-douze est le nombre caractéristique des confréries (1). Fait plus remarquable encore, l'histoire fait avouer à Kao-tsou qu'il dut la meilleure part de son succès à son conseiller intime Tchang Leang (2) (celui-ci devait par la suite être considéré comme l'un des premiers patrons des sectes taoïstes) (3). Après avoir dirigé la politique de Kao-tsou et celle de l'impératrice Lu, en s'appuyant à l'occasion sur l'autorité de vieillards divins (4), Tchang Leang sut échapper à la disgrâce due aux favoris trop heureux. Il prit

(1) *SMT*, II, 325. —(2) *SMT*, II, 383, 378.
(3) **LXXX** et **CXLV**, 917 et 1658. — (4) *SMT*, 55 et *Ts'ien Han chou*, 40.

à temps sa retraite et il l'employa à s'entraîner dans l'art de *la longue vie*. Sseu-ma Ts'ien affirme qu'il appartenait à l'école ascétique de l'Immortel Tch'e-song-tseu (1). Tchang Leang savait, au dire de Kao-tsou, « combiner les plans du fond d'une tente et gagner la victoire à mille *li* de distance » (2). Tel est, en effet, le principe et le signe de la majesté et de la toute-puissance. L'Empereur parvient à être un souverain autocrate, quand (à la manière d'un ascète) il vit dans une retraite glorieuse — exaltant la puissance de vie qui est en lui de façon à acquérir l'immortalité qui est le propre des génies et la marque d'un pouvoir illimité — et exerçant ce pouvoir, sans jamais le déléguer, par un simple effet d'influencement qui informe dans leur ensemble les actes de tous les hommes et de l'univers entier.

Che Houang-ti avait d'abord adopté pour se désigner lui-même un terme (*tchen*) spécifiant, disent les gloses, qu'il agissait sans être vu et sans faire entendre le son de sa voix (3). Plus tard, sur les conseils de maître Lou, un magicien qu'il employait à faire venir vers lui les Génies, il se décida à vivre dans un lieu ignoré de tous ses sujets afin que rien d'impur ne le puisse souiller (4). Il circulait dans un palais qui, représentation plus adéquate du monde que le Ming t'ang lui-même, contenait sans doute autant de chambres que l'année a de jours. Ceux qui divulguaient sa retraite étaient punis de mort ; punis de mort, ceux qu'on soupçonnait d'avoir divulgué ses paroles. Dans un rayon de deux cents *li* autour de son palais, tous les cheminements étaient bordés de murs et couverts. Le souverain, cessant de mettre les affaires en discussion, décida, tout seul, dans son palais muré. Dès lors, ayant fait le nécessaire pour entrer en communication directe avec ces « *Hommes vrais* » que sont les Génies, il se désigna lui-même, non plus par le mot *tchen*, mais par l'expression

(1) *SMT*, 55. — (2) *SMT*, II, 383. — (3) *SMT*, II, 127, 206. — (4) *SMT*, 164.

« *l'Homme vrai* » (1). De même, Eul-che Houang-ti, son fils, pour éviter qu'on lui tînt « des discours mauvais » et pour ne pas « montrer ses imperfections », se résolut à rester confiné dans ses appartements privés. Il n'en sortit jamais (2). Son père n'hésitait point à aller faire des inspections, mais *incognito*, quand il parcourait de nuit sa capitale (3), ou dans une voiture fermée, quand il circulait dans l'Empire — si bien qu'il put mourir sans que nul, dans son cortège, ne s'en rendît compte (4).

Protégé par sa retraite hermétique des contagions qui souillent, comme de toute chance de déperdition d'énergie le souverain autocrate est, si je puis dire, comme une concrétion de l'Univers qu'enveloppe, dans le grand sein de l'Univers, une série d'Univers emboîtés : ceux-ci vont se concentrant à mesure qu'ils entourent de plus près le dominateur universel. Son palais est un microcosme, où l'art des architectes, en représentant en des réductions magnifiques la Voie lactée et le pont triomphal qui la traverse, a mis à portée du maître du monde l'énergie céleste dont il doit être imprégné (5). Le char impérial, l'habit impérial sont, eux aussi, faits de l'essence du monde. La caisse carrée du char est la Terre elle-même, son dais circulaire équivaut au Ciel, les plus puissantes constellations sont présentes dans les emblèmes des drapeaux, et, grâce au choix d'insignes (soleil, lune, constellation, foudre, etc.) qui figurent sur les habits, l'Homme Unique se trouve au contact direct des forces bénéficientes les plus efficaces.

L'empereur Wou ne se soumit point au confinement avec la volonté tendue des souverains Ts'in, mais il dépensa grandement pour faire de son palais une concentration splendide de l'Univers (6). Toutes les bêtes de l'air, de

(1) *SMT*, II, 178-180. — (2) *SMT*, II, 207.
(3) *SMT*, II, 163. — (4) *SMT*, II, 192.
(5) *SMT*, II, 175, 243. — (6) PAN KOU, *Fou des deux capitales*, Ire partie. in p

l'eau, de la terre se pressaient dans ses viviers et dans ses parcs ; nulle essence ne manquait à son jardin botanique ; on voyait les flots de ses lacs se briser contre des terres lointaines où l'on reconnaissait les Iles mystérieuses des Immortels ; juchés sur de hautes colonnes, des génies de bronze recueillaient pour lui la rosée toute pure, là où ne peut atteindre la poussière du monde. Lui-même pouvait, au long d'un double chemin en spirale, monter au faîte d'une tour d'où, le regard se perdant dans l'immensité en dehors du Ciel même, on dominait l'Univers entier. Le prestige de ses armes lui avait permis d'obtenir le Cheval céleste à l'écume écarlate (1) ; subissant son attirance, en une bande de six, étaient venues des oies toutes rouges (2). Tout permettait d'attendre l'arrivée prochaine du Dragon, qui emporterait, au delà du K'ouen-louen, l'Empereur en plein Ciel (3). Peu importait que les trépieds sacrés des Fils du Ciel disparus n'aient pu être retirés de la rivière où ils étaient devenus invisibles ; déjà, manifestant la gloire de l'empereur Wou, un trépied magique était sorti pour lui des profondeurs de la terre, tandis qu'au-dessus, dans le ciel, une nuée jaune formait un dais (4). Comme Houang-ti, le Souverain jaune, qui après avoir « trouvé les tiges d'achillée magique du trépied précieux » vit venir à lui un Dragon à la barbe pendante sur lequel, avec ses femmes et ses fidèles (soixante-dix personnes), il fut ravi aux cieux, l'Empereur était prêt pour l'apothéose, et même il la concevait avec l'ascétisme qui convient à un autocrate : « Ha ! si vraiment je puis devenir semblable à Houang-ti, quitter mes femmes et mes enfants sera à mes yeux plus facile que de quitter mes souliers (5) ! »

Aucun renoncement ne coûte à qui désire la puissance pure. L'Empereur épuisa ses trésors pour que le magicien Chao-wong, qu'il traitait non pas en sujet mais en hôte,

(1) *SMT*, III, 620. — (2) *SMT*, III, 623.
(3) *SMT*, II, 621. — (4) *SMT*, III, 483, 482. — (5) *SMT*, III, 489.

pût construire des chars où étaient incorporées les émanations victorieuses qui écartent les génies mauvais et des terrasses où l'on pouvait habiter au milieu de toutes les puissances divines, figurées en peinture ainsi que la Terre et le Ciel (1). Il s'abstint de boire et de manger, il vécut dans les purifications pour pouvoir se présenter, à titre d'hôte, dans le palais de la Longévité. Là, la sorcière de la Princesse des Esprits attirait les dieux dont la venue provoquait un vent qui terrifie et dont les paroles étaient enregistrées pour constituer le recueil des « Lois écrites » (2). Au mage Louan-ta, qui était eunuque, il maria sa fille aînée pourvue d'une dot de dix mille livres d'or ; il lui fit porter par un messager vêtu de plumes un sceau de jade que le mage, lui-même habillé de plumes, reçut, dans la posture d'un maître, debout sur une litière d'herbes purificatrices. Ce sceau portait le titre de « Maître de la Voie céleste », car l'Empereur espérait que l'eunuque l'introduirait auprès des dieux du Ciel (3). Che Houang-ti avait envoyé par centaines dans la Mer Orientale, comme tribut aux Immortels, des couples de filles et de garçons vierges ; de même l'empereur Wou, qui s'efforça, lui aussi, « en regardant au loin », d'atteindre les Iles Bienheureuses et les Montagnes Saintes (4), faisait danser au sommet d'une haute terrasse « communiquant avec le Ciel » des couples adolescents qui devaient séduire les dieux, cependant que des flambeaux dressés en l'air figuraient une pluie d'étoiles (5). C'est grâce à ces œuvres qu'il put faire apparaître des comètes fastes et des étoiles grosses comme des courges (6). Aussi ses invocateurs, quand il sacrifiait à *T'ai yi* (l'Unité suprême), pouvaient-ils proclamer : « L'étoile de la Vertu répand au loin son éclat !... L'étoile de la Longévité... nous illumine de sa clarté profonde (7) ! » Et, en effet, en 109 [alors que le

(1) *SMT*, III, 470. — (2) *SMT*, III, 472 et suiv. — (3) *SMT*, III, 478 et suiv.
(4) *SMT*, III, 504. — (5) *San fou houang t'ou*, 5, et *SMT*, III, 458.
(6) *SMT*, III, 505. — (7) *SMT*, III, 505-506.

premier Empereur n'avait jamais réussi à obtenir cet agaric ramifié (la plante *tche*) dont on peut tirer la Drogue merveilleuse (1), et que lui-même, jusque-là, l'avait en vain fait chercher par dix mille magiciens] (2) dans l'enceinte même du palais de l'empereur Wou et tout juste dans la salle où il se livrait à ses purifications — cependant que dans la tour qui communique avec le Ciel aux neuf étages, une lueur divine apparaissait — cet agaric, concrétion de la toute-puissance immortelle, se produisit de façon spontanée et dans sa pleine perfection, car il avait neuf tiges, exactement (3). Mais, comme il faut payer la félicité, l'Empereur, aussitôt que, grâce à leur art, il eut progressé dans la voie des Génies, sacrifia ses professeurs d'immortalité, livrant successivement à la mort Chao-wong qu'il avait jadis nommé maréchal de la Savante Perfection, et Louan-ta, son gendre, promu d'abord maréchal des Cinq Avantages (4).

Le sort du mage favori diffère du sort du plus proche vassal uniquement en ceci que les échéances de sa fortune dépendent, non de dates rituelles, mais du bon plaisir du Maître. Seulement, avant qu'il ne devienne l'émissaire sur qui l'on détourne toutes les chances de malheur, un faiseur d'immortalité sait faire dériver sur la personne impériale des faveurs autrement splendides et bien plus intimes que celles qu'un chef peut acquérir en présidant à la tête de ses vassaux au culte traditionnel. Grâce aux recettes de ses mages, l'Empereur prend figure de génie, c'est-à-dire qu'il réalise en lui au maximum tous les possibles permis à un être. Il devient l'Homme grand, le *ta jen*, celui dont la vie, à tous ses instants, est une apothéose (5). Sa substance, affinée par l'entraînement aux pratiques de la longue vie, s'éthérifie au point qu'il lui est permis, utilisant toutes les ressources de la

(1) *SMT*, II, 180. — (2) *SMT*, III, 506. — (3) *SMT*, III, 508; **XII**, 418.
(4) *SMT*, III, 471, et Introd., xcv.
(5) *Ta jen*, poème de Sseu-ma Siang-jou *in SMT*, 117

lévitation, de circuler, non plus sur les routes des hommes et les voies des Lieux-saints, mais dans le monde réel des Génies : là, il poursuit de longues randonnées (*yuan yeou*), mandant auprès de lui le comte du Vent, le maître de la Pluie, le seigneur du Tonnerre, le dieu du Fleuve, tous les ascètes béatifiés avec qui il s'ébat, aux sources mêmes de la vie, dans ce Fleuve qu'est la Voie lactée, fréquentant, avec la Si-wang-mou (Ogresse de Mort, Patronne d'Immortalité), toutes les Fées sans tache (*yu-niu*), et frappant, dès qu'il lui plaît, à la porte même du Souverain d'En-Haut. Il serait indiscret de se demander si les empereurs ont, comme les ascètes, goûté l'ivresse des ébats magiques autrement qu'en les entendant chanter par les poètes chargés des cantates officielles ou qu'en les voyant représenter dans ces apothéoses d'opéra où figurait tout un peuple de jongleurs et de ballerines. L'essentiel est de noter que, nourri de rêves mystiques et magnifié par l'art, le pouvoir prêté à l'Empereur autocrate est identique à la puissance de jeu que l'ascète vise à obtenir. Che Houang-ti voulait être pareil aux Hommes vrais qui « entrent dans l'eau sans se mouiller, dans le feu sans se brûler et qui s'élèvent sur les nuages et les vapeurs » (1) : tel est en effet le programme initial, telles sont les premières épreuves de puissance que propose l'ascèse taoïste, héritière d'un antique shamanisme. Le grand but est de « devenir éternel comme le Ciel et la Terre » (2). Il est acquis dès que l'ascète sent qu'il a identifié sa volonté à l'ordre de l'Univers. L'ascète jouit alors d'un pouvoir total, inconditionné, qui n'a d'autre principe que sa propre volonté et qui lui permettrait, par exemple, s'il le voulait, d'intervertir à sa guise l'ordre des saisons (3). Mais le souverain, comme l'ascète, n'est maître de

(1) *SMT*, II, 177. — (2) *Ibid.*

(3) LIV, 143 et suiv. Je me borne à indiquer ici les résultats d'une enquête sur l'idée de Majesté, dont je compte donner les justifications dans un ouvrage à paraître (*Le Roi boit*).

Planche IX.

Danses et jongleries.
(Bas-relief du Chan-tong. Estampage de la mission Chavannes.)

l'Univers que parce qu'il reste maître de lui-même. Il ne peut avoir de caprices s'il veut demeurer une puissance pure.

Il règne donc sans intervention arbitraire ; il gouverne sans immixtion administrative, en laissant faire — ce qui ne veut point dire qu'il ne commande pas. Il commande, au contraire, à tout et dans le moindre détail, mais sans jamais user son pouvoir par aucun acte particulier. Tant que sa volonté est en accord avec l'ordre universel, les actions de l'ensemble des êtres, par l'effet immédiat d'un ascendant irrésistible, s'accordent d'elles-mêmes, comme les jeux d'un rêve, aux moindres mouvements de son désir profond. Il ne se fait point obéir par l'intermédiaire de subalternes ou par l'effet de règlements. Il suffit qu'il soit un Homme grand, un Homme vrai : la puissance qui est en lui, concentrée, à l'état pur, détermine, comme par un courant subtil d'induction, une convergence unanime des désirs et des actions. La volonté impériale sous-tend l'Empire entier, et l'Empire et le monde n'existent que pour conter la gloire de l'Autocrate.

III

La doctrine constitutionnelle.

En tant que Fils du Ciel, l'Empereur est revêtu d'un Prestige, qui, lorsqu'il s'agit d'exercer le pouvoir, comporte un élément de faiblesse. Le culte traditionnel fait apparaître en lui un délégué humain du Ciel, mais, dans toutes les cérémonies où il doit restaurer ce Prestige, il doit aussi, en communiant avec ses fidèles, le partager avec eux. Suzerain placé à la tête d'une hiérarchie, il a la possibilité de faire rayonner son autorité, mais à la condition dangereuse de déléguer le principe même de son pouvoir, car tout *imperium*, même délégué, reste entier. Il peut dès lors y avoir une hiérarchie (plus ou moins mouvante), mais non pas une administration ni un État. Inversement, l'Autocrate fait vraiment figure de

Souverain, car, par la puissance de la magie et de la mystique, il se trouve identifié ou plutôt substitué au Souverain Céleste, au point que celui-ci n'est rien de plus qu'une projection dans le monde idéal du maître réel de l'Univers. L'autorité dont le Souverain se trouve ainsi revêtu, si elle n'est plus sujette à la moindre déperdition, devient, en revanche, intransmissible, car elle est à la fois toute personnelle et d'ordre total. Rien ne relie plus l'Empereur ni avec ses sujets, ni avec son domaine. Tout est poussière devant sa Majesté. Mais, si dorénavant nul feudataire ne peut détenir une autorité susceptible de s'opposer à la sienne, tout chef heureux d'une secte mystique peut devenir son égal. Au-dessus de l'Empire, il y a l'Autocrate. Il n'y a point de place pour une administration de l'État. Il n'y a point d'État.

A l'âge des Tyrannies, les légistes, utilisant la notion de Majesté, mais faussant la doctrine mystique, tentèrent d'instaurer une certaine idée de l'État. Dans les attributions du Suzerain, chef de guerre et chef de paix, était inclus un vague pouvoir de justicier. D'autre part, dans les terres neuves acquises par la conquête sur les Barbares et la Nature, terres qui échappaient aux coutumes féodales et formaient un domaine privé, les Tyrans, en imposant à leur guise des règlements, prenaient figure de législateurs. Les juristes qu'ils employaient, justifiant le bon plaisir du conquérant par ses titres de civilisateur, élaborèrent une théorie du Prince conçu, non plus comme le conservateur de droits coutumiers dont l'observance maintient la paix, mais comme le libre auteur des Lois qui créent de toutes pièces la civilisation (1). Dans le monde où vivaient les légistes et où règnait, avec l'esprit militaire, le goût des nouveautés, l'autorité princière parut s'exprimer avant tout par la promulgation d'un code pénal, l'idée de loi s'opposant strictement à l'idée de coutume et s'alliant à la croyance que

(1) Le principal de ces théoriciens est Han Fei-tseu (mort en 233 av. J.-C.).

la civilisation s'impose par la force. Le code fut considéré comme le fondement d'une organisation administrative dont l'objet premier était de redresser les mœurs à l'aide des châtiments. Les légistes, quand, pour fixer les tâches, ils distribuaient les peines, pensaient réprimer un attentat à cette fonction civilisatrice qui, dans leur pensée, constituait la Majesté du Prince.

Tel fut aussi l'esprit selon lequel le premier Empereur administra l'Empire. Il fut traité de tyran à la fois parce qu'il voulait « opprimer le peuple » à l'aide de la magie et parce qu'il appliquait les principes des légistes, premiers serviteurs des droits de l'État. Dans la plupart de ses inscriptions, Che Houang-ti se vante d'avoir réformé les mœurs à l'aide des Lois : « ... exerçant avec vigilance son autorité, — il a fait et déterminé des lois claires ; — ses sujets au-dessous de lui se perfectionnent et s'améliorent (219). » « Il a corrigé et amélioré les mœurs étranges... — il a enlevé l'erreur ; il a fixé ce qu'il fallait faire (219). » « Le sage de Ts'in ayant pris en main le gouvernement — a le premier déterminé les châtiments et les noms. — ... Chaque chose a le nom qui lui convient... — Son grand gouvernement a purifié les mœurs... — Tous se conforment à ses mesures et à ses principes... Les hommes se plaisent à une règle uniforme ; — ils se félicitent de conserver la paix universelle. — La postérité recevra avec respect ses lois ! (211) » (1).

Les Han, après la ruine des Ts'in, utilisèrent autant qu'eux les services des juristes, mais ils prirent soin de répudier leurs théories. « Quand les Han furent triomphants, ils supprimèrent le gouvernement cruel des Ts'in. Ils restreignirent les lois et les ordonnances. Ils répandirent leur bienfaisance et leur compassion (2). » Un des premiers décrets de l'empereur Wen (179) admet l'utilité des lois, mais leur affecte un

(1) *SMT*, II, 185-188. — (2) *SMT*, II, 445.

objet double : elles ont sans doute pour but de « réprimer les méchants », mais elles doivent encore « encourager les bons ». Peu après (178), cessant de mentionner les sanctions négatives, l'Empereur déclare que le Ciel établit les Princes « en faveur du Peuple » et « pour qu'ils le nourrissent et le gouvernent » (1). Cette inversion de la doctrine gouvernementale avère l'échec de la théorie des légistes et montre les causes de cet échec. Confondant la pratique administrative avec une simple recherche des cas de majesté, ils faisaient reposer la loi sur l'arbitraire du despote. Or, ni le prestige du Fils du Ciel qui suppose l'observance de pratiques coutumières, ni la majesté de l'Autocrate qui exclut toute possibilité de caprice, ne pouvaient s'accommoder d'une théorie du bon plaisir. Les Han eurent donc à chercher en dehors d'une idée de l'État identifié à la volonté toute-puissante d'un despote, une justification à l'immixtion que suppose la plus réduite des techniques administratives.

Une théorie syncrétique (qui fut surtout l'œuvre des lettrés), les tira d'affaire. Elle admettait, comme principe fondamental, que l'action du Ciel et celle de l'Empereur s'exerçaient parallèlement, et toutes deux de façon bienveillante, sur le peuple, la première en maintenant l'ordre du monde, la seconde en maintenant l'ordre de la société. Dans cette conception, l'idée de la Majesté propre au Souverain n'est point absente, mais transposée : elle passe du plan mystique au plan moral. Réservoir de toutes les énergies morales (et non plus mystiques), l'Empereur détermine (toujours par un effet immédiat dû à un ascendant irrésistible) une bonne conduite universelle dont le bon ordre physique est étroitement solidaire (2).

(1) *SMT*, II, 461.

(2) Cette théorie a servi de fil conducteur aux auteurs des Han qui se sont chargés de reconstruire l'histoire ancienne (Se reporter au livre I de la première partie). Elle inspire en particulier un chapitre célèbre du *Chou king*, le « Hong fan » (*SMT*, IV, 218 et suiv.). Certains sinologues font remonter ces idées au temps de la dynastie Tcheou (**XCIII**, 437).

Dans cette espèce de collège gouvernemental formé par l'Empereur et le Ciel, ce dernier n'a qu'un rôle subordonné. La Majesté impériale reste en fait la puissance première. On admettait, tout au plus, afin de sauver, dans la rhétorique constitutionnelle, la dignité religieuse du Ciel, qu'une calamité dans la nature était une sorte de « reproche » exprimé par la divinité suprême. Mais, en fait, l'ordre de l'Univers ne peut aucunement être troublé et le Ciel reste passif, tant que le Souverain est en état de faire régner l'ordre moral : c'est dire tout ce qu'il demeure d'éléments mystiques dans une conception qui se présente sous les dehors d'une théorie de pure morale.

L'Empereur, occupant « un poste de confiance au-dessus de la foule du peuple et au-dessus des princes et des rois », doit être vertueux, sans quoi son administration n'est ni équitable ni bienfaisante. Il est responsable du bonheur de ses sujets et, en principe, il est seul responsable. La majesté de l'Empereur se trouve limitée dès l'instant qu'on évite de la considérer sous l'aspect d'une majesté d'essence mystique et par suite inconditionnée, et dès qu'on l'identifie avec un foyer de rayonnement moral. Elle ne justifie ni, bien entendu, une domination despotique ni même une utilisation du pouvoir tournée vers des fins personnelles. L'empereur Wou restait dominé par l'ambition mystique quand il se servit du sacrifice *fong* pour formuler une prière de toute-puissance. Cette prière était secrète, c'est-à-dire essentiellement personnelle (*sseu*). On pense que l'Empereur demanda les pleins pouvoirs des Immortels, et que, si son second mourut peu après le sacrifice, c'est que le souverain avait su faire passer sur lui les calamités qui menaçaient sa propre personne. Mais les T'ang (725 ap. J.-C.) ne voulurent plus que la prière du sacrifice *fong* eût rien de secret ; la cérémonie fut accomplie « entièrement dans le but d'implorer le bonheur pour la multitude du peuple » (1). Et déjà l'empereur

(1) XVI, 19, 224.

Wen (167 av. J.-C.) avait décrété le principe : « D'après ce que je sais de la Voie Céleste (*T'ien tao*), les calamités sortent des mauvaises actions et le bonheur vient à la suite de la vertu. Les fautes de tous les officiers doivent avoir leur origine en moi-même. Or les officiers chargés des prières secrètes transfèrent les calamités sur les inférieurs : c'est rendre manifeste que je n'ai point de vertu (1). » Aussi supprima-t-il la charge d'invocateur secret. On notera cependant qu'il avait employé en 178 une formule plus souple : « Quand l'ordonnance de l'Empire est troublée, (cela tient) à moi seul, l'Homme Unique, et *peut-être aux deux ou trois personnes qui tiennent en mains l'administration et sont comme mes jambes et mes bras* (2). » Dans la pratique des temps féodaux, c'est parce que les ministres sont les jambes et les bras du prince et que, tel un groupe de frères, ils forment un seul corps avec leur maître, qu'ils peuvent lui être substitués pour évacuer les malheurs. L'empereur Wen réservait donc la possibilité d'un transfert expiatoire, mais il entendait borner l'application des pénalités aux seuls grands chefs de l'Administration impériale. Pourtant, même pour les grands fonctionnaires, le principe admis fut que les condamnations pénales, après avoir été pour l'Empereur l'occasion de confesser son manque de vertu, devaient être effacées par un pardon où éclatait, dans sa majesté, la bienfaisance impériale (3). Un système de promotions et d'amnisties périodiques remplaça donc le système répressif adopté par les Ts'in. Les amnisties s'accompagnaient de l'octroi fait aux chefs de famille d'un degré d'avancement dans la hiérarchie, les mères de famille recevant pour leur part un cadeau substantiel de vin et de viande de bœuf (4). Dans la théorie, qui devint constitutionnelle, du gouvernement par la bienfaisance, l'Empereur

(1) *SMT*, II, 473, 478. — (2) *SMT*, II, 462.
(3) *SMT*, II, 471.
(4) *SMT*, II, 458. Les amnisties se complètent par des remises d'impôts (*Ibid.*, 477) et des distributions de grains tirés des greniers impériaux (*Ibid.*, 485).

exerce le pouvoir en le présentant comme une source universelle de réconfort et d'anoblissement.

L'organisation administrative s'appuie sur le même principe. Dans le décret de 178, aussitôt après qu'il a détourné le malheur d'une éclipse de soleil en s'humiliant et en confessant son manque de vertu, l'empereur Wen ordonne à tous de « réfléchir aux fautes qu'il a pu commettre, aux imperfections de sa connaissance, de ses vues, de ses pensées » et de « les lui déclarer nettement » (1). La même année, proclamant à nouveau la valeur du droit de critique, il abroge une loi punissant « les paroles inconsidérées ». Autoriser la critique libre, c'est éviter que « les gens du peuple (ne) prononcent des imprécations contre l'Empereur et (ne) se lient entre eux par des conjurations ». En dehors de ce résultat essentiel, mais négatif, le souverain entend, « en permettant à chacun de dévoiler le fond de ses sentiments », faire venir à lui, du plus loin de l'Empire, « les gens de haute vertu », c'est-à-dire les fonctionnaires pratiquant la morale de la sincérité. « Recommandez-moi les (hommes) sages et bons, droits et corrects, capables de parler avec intégrité et d'aller jusqu'au bout de leurs remontrances (2). » De même que le vassal, le fonctionnaire est un conseiller, plutôt qu'il n'est un agent d'exécution. La principale fonction de l'Empereur et, au-dessous de lui, de tous ses auxiliaires est d'éveiller des vocations de conseillers intègres. (On a vu que légistes et fiscaux firent leur métier en recevant l'appellation honorable d'indicateurs intègres) (3). Le corps des fonctionnaires est conçu comme figurant la conscience de l'Empire. Il est, exactement, la conscience propagée de l'Empereur. Il vaut, moralement, ce que vaut l'Homme Unique, la masse de sincérité qu'on peut trouver dans le pays donnant le poids de la sincérité impériale. L'efficace que le souverain tient de sa Majesté présentée sous l'aspect d'une énergie mora-

(1) *SMT*, II, 462. — (2) *SMT*, II, 465. — (3) *SMT*, III, 558.

lisatrice, pénètre le peuple après avoir bonifié un corps d'administrateurs qu'elle recrute par un simple effet d'attirance.

Dès lors, la fonction administrative et la fonction souveraine elle-même semblent se réduire à une œuvre d'enseignement. La Vertu impériale conserve, dans son essence, la valeur d'une puissance d'édification, et il apparaît parfois que le souverain procède à l'œuvre édifiante à la manière d'un ascète. On entend, par exemple, l'empereur Wen (162) s'écrier : « Je me lève dès l'aube ! je ne me couche qu'en pleine nuit ! Je consacre toutes mes forces à l'Empire ! Je m'afflige, je souffre pour la multitude du peuple ! » (1). Mais, ces cris expiatoires, il les pousse en Conseil et il les publie par décret, alors que la pénitence impériale, si elle continuait de ressembler à celle d'un grand ascète, devrait, pour avoir sa pleine efficacité, demeurer silencieuse. C'est que, sous l'influence des lettrés, héritiers des traditions féodales (même quand ils utilisent la tradition mystique), l'œuvre édifiante se transforme en œuvre simplement éducatrice. L'Empereur n'est plus un maître qui transmue les choses et les êtres, sans rien communiquer de sa recette merveilleuse. A l'image des conseillers d'État qui cherchent à évincer de la cour impériale les favoris des conseils secrets, il prend le rôle d'un professeur prédicant (2). Le prêche impérial relaie, pourvu de la même efficace, la recette mystique. Il n'est plus question de doter l'État d'un rôle de commandement ou de concevoir le pouvoir princier comme un pouvoir de coercition. L'Empereur, autant qu'il le peut, s'abstient de légiférer. Il s'applique, par des décrets de bienveillance, à abolir les prescriptions légales, ou bien il supprime les effets des lois par de fréquentes amnisties. Au lieu de réglementer, il éduque, et ses fonctionnaires exhortent au lieu de commander. L'administration tout entière se dissimule sous l'apparence d'un collège

(1) *SMT*, II 482.

(2) Institution du corps des « Lettrés au vaste savoir des Cinq Livres canoniques » en 136 (*SMT*, Introd., XCIII).

enseignant. Elle se garde du moindre semblant de contrainte. Elle affecte de tout attendre des seuls effets d'une discipline anoblissante. Elle se propose pour unique objet de promouvoir tous les sujets de l'Empereur à la dignité d'honnêtes gens (*kiun tseu*), qui était naguère le privilège des nobles seuls. Un seigneur ou un suzerain enseignaient à leurs fidèles immédiats l'art de vivre noblement. Le Fils du Ciel prend figure de Souverain dès qu'il se donne pour but d'anoblir son peuple tout entier à l'aide d'une propagande moralisatrice — c'est-à-dire dès qu'il assimile le rôle de l'administration à la diffusion d'un vieil idéal de culture et qu'il donne pour fonction première à l'État l'accomplissement d'une œuvre de civilisation, entendue dans un sens tout moral.

CHAPITRE II

LES TRANSFORMATIONS DE LA SOCIÉTÉ

Aux environs de l'ère chrétienne, la société chinoise subit un remaniement profond. La distinction entre nobles et non-nobles, gens de bien ou gens de peu, perd toute importance. L'opposition entre riches et pauvres devient le grand principe de classement. — L'époque des Tyrannies passe pour avoir été l'âge du luxe : ce fut tout au moins la grande époque des déclamations contre le luxe. Ce sont même ces dernières et l'âpreté de leur accent qui révèlent la gravité de la crise traversée par la société chinoise. Sur cette crise, peu de témoignages nous demeurent : ils n'en signalent ni les causes ni les résultats. Mais l'ampleur de ces derniers éclate dès le temps de l'empereur Wou, et il semble qu'à partir de ce règne la crise soit allée se précipitant. On peut dégager les grandes lignes du mouvement à partir des mesures plus ou moins adroites qui tentèrent de l'enrayer. Ses effets et son point de départ se laissent même deviner. Il semble que la crise eut pour origine : d'abord, la ruine de la vieille noblesse décimée par les guerres des Royaumes Combattants; puis (et surtout) le travail de colonisation et d'aménagement du sol, commencé par les Tyrans, poursuivi, avec des moyens accrus, par les Empereurs. La mise en valeur du pays fit apparaître, avec des sources nouvelles de richesse et un goût neuf pour la richesse, des hommes nouveaux dont l'influence à la cour et dans les villes enleva toute autorité aux derniers représentants de la vieille noblesse. Ainsi se créa un milieu favorable à une réforme des mœurs.

I

La Cour et la noblesse impériale.

Tyrans et Empereurs vivent au milieu d'une cour nombreuse qui n'aurait pu tenir dans les humbles bourgades où les grands seigneurs et les suzerains de jadis plaçaient leurs capitales. Les villes féodales étaient étroites et faiblement peuplées : elles paraissaient démesurées dès que le tour de leurs remparts atteignait 3 000 pieds (1 kilomètre et demi) (1). Les rois Tcheou, qui, en 256, régnaient sur une population de 30000 sujets, devaient la loger dans 36 villes (2), ce qui n'empêche pas le *Tcheou li* de leur attribuer une administration composée de six services ministériels — dont un seul (le premier : il ne comprend que des gens du palais, mais ne les comprend pas tous) compte plus de 3 000 offices. L'ensemble de ces services n'aurait tenu à l'aise que dans une capitale grandiose telle que fut celle de Ts'in Che Houang-ti. En effet, le Premier Empereur put transférer dans sa ville de Hien-yang, au nombre de 120 000 familles, tous les gens puissants et riches de l'Empire (3). C'est ainsi qu'il put la garnir d'habitants. D'autre part, chaque fois qu'il avait détruit une seigneurie, il prenait les plans de son palais et le faisait rebâtir dans sa capitale afin d'y loger les femmes et les joyaux pris au vaincu. On voit comment la Ville impériale est, autrement encore que dans un sens mystique, une concentration de l'Empire. Elle contient des otages pris à la Chine entière et des principes d'influence valables pour chacune de ses provinces. Les Han adoptèrent les usages des Ts'in à peine adoucis par une mesure de l'empereur Wen (179) : celui-ci autorisa quelques-uns des seigneurs apanagés ou leur fils héréditaire à aller vivre dans leur pays. Il avait peur que la capitale ne pérît de congestion. « Aujourd'hui les seigneurs demeurent

(1) *Tso tchouan,* C, I, 5 ; Mencius, L, 85. — (2) *SMT*, II, 55.
(3) *SMT*, II, 137.

pour la plupart à Tch'ang-ngan ; leurs terres sont éloignées; leurs officiers et leurs soldats ne les approvisionnent qu'au prix de beaucoup de dépenses et d'efforts (1). » La capitale s'enrichissait des dépouilles de l'Empire entier, tandis que la noblesse territoriale, surveillée et domestiquée, se transformait en noblesse de cour.

Les nobles retenus à la cour n'y obtenaient que des charges honorifiques. Tous les postes actifs étaient confiés à des hommes nouveaux. Sous le règne de l'empereur Wou, ce fut là un principe suivi strictement. Kong-souen Hong, qui devint grand conseiller, débuta comme geôlier et fut même porcher ; Tchou Fou-yen commença sa vie comme vagabond et Ni K'ouan comme homme de peine : ils firent tous deux partie de l'entourage immédiat de l'Empereur. De même Kin Mi-ti, qui devait être nommé régent de l'Empire, était un captif qui servit d'abord comme palefrenier (2). Chose plus grave : « la vaillance guerrière » suffit à « ouvrir l'accès aux fonctions » et « prit une place exagérée » (3). On pouvait devenir marquis si l'on était bon soldat : tel fut le cas de Ho K'iu-p'ing. Quant à son oncle, Wei Ts'ing, qui s éleva au rang de général en chef, c'était un bâtard qui, pendant sa jeunesse, avait été traité en esclave par ses demi-frères et réduit à garder les moutons (4). On pouvait donc arriver aux plus hauts grades après être parti de rien et avoir fait n'importe quel métier. Les succès « des gens dont les moyens d'existence étaient incertains et dont les métiers n'étaient que provisoires » scandalisaient les admirateurs des vieux âges, partisans des hiérarchies stables où tout était héréditaire : offices nobles et bas métiers (5). En ces temps heureux, « ceux qui remplissaient quelque office le gardaient jusqu'à ce que leurs fils et petits-fils fussent adultes ; ceux qui exerçaient une fonction publique en tiraient leur nom de famille et leur surnom ; tous les hommes étaient con-

(1) *SMT*, II, 461. — (2) *SMT*, Introd., XCI.
(3) *SMT*, III, 550. — (4) *SMT*, Introd., XCI. — (5) *SMT*, III, 570.

tents de leur sort » qu'ils savaient fixé d'avance (1). Au contraire, dans le régime adopté par l'Empire, « les principes de la promotion aux offices se pervertirent » (2). « Le peuple (les gens de basse naissance) put se racheter de l'incapacité d'arriver aux charges publiques » en acquérant « des titres dans la hiérarchie nobiliaire » créée par les Ts'in et conservée par les Han. « Comme les voies pour arriver aux offices étaient diverses et qu'il y avait beaucoup de manières d'y atteindre, les places de fonctionnaires perdirent de leur valeur (3). » Telles sont les plaintes de ce conservateur aigri qu'était Sseu-ma Ts'ien. Il se vantait de descendre d'une antique famille possédant par hérédité la charge de *sseu-ma* (général) ; il avait succédé à son père dans l'emploi de Grand Annaliste qui était l'un des premiers offices d'une cour féodale ; mais, sous l'empereur Wou, ce père était considéré « comme un hochet ». Le souverain « s'en amusait » et il ne l'entretenait que « comme un chanteur ou un comédien » (4).

Nobles déchus et hommes nouveaux se coudoyaient à la Cour. Tout y dépendait, non de la naissance, mais du mérite : et l'on était distingué pour son mérite lorsqu'on l'avait prouvé en faisant fortune, quel que fût le métier exercé. Déjà « l'impératrice Lu avait relâché les règlements relatifs aux commerçants... mais, comme par le passé, les descendants des gens des marchés ne pouvaient devenir fonctionnaires » (5). Sous le règne de l'empereur Wou, il est clair que la richesse devient le signe éminent du mérite. « A partir de ce moment parurent les hommes habiles à faire réussir des profits » (6). En effet, l'Empire, dès qu'il se trouve constitué, a de grands besoins budgétaires, et les finances deviennent la principale préoccupation du gouvernement. En 120, le trésor public fut organisé; aussitôt, trois personnages devinrent de hauts fonctionnaires. « Tong-kouo Hien-yang était un grand bouilleur (de sel) du

(1) *SMT*, III, 546. — (2) *SMT*, III, 555. — (3) *SMT*, III, 557.
(4) *SMT*, Introd., x. — (5) *SMT*, III, 541. — (6) *SMT*, III, 550.

pays de Ts'i. K'ong Kin était un grand fondeur de Nan-yang. Tous deux étaient parvenus à une fortune de plusieurs milliers de livres d'or : c'est pourquoi Tcheng Tang-che (qui était ministre et chargé de l'économie nationale, *ta-nong*) les recommanda à l'Empereur. Sang Hong-yang était fils d'un boutiquier de Lo-yang. Comme il calculait de tête, il devint *che-tchong* à l'âge de treize ans. Ces trois hommes, lorsqu'ils discutaient de questions financières, coupaient les cheveux en quatre (1). » « Ceux qui étaient auparavant les plus riches sauniers et maîtres de forges furent nommés fonctionnaires. La carrière officielle reçut ainsi de nouveaux éléments étrangers. Le mérite (de naissance) ne fut plus le principe du choix et les marchands y furent nombreux (2). » Sseu-ma Ts'ien fait remonter jusqu'au duc Houan de Ts'i, le premier Hégémon, cette puissance nouvelle des biens de fortune qui, selon lui, explique l'apparition du régime tyrannique. « A partir de ce moment... on mit au premier rang la richesse et la possession, au dernier rang, la modestie et l'humilité (3). »

A l'inverse des cours féodales, la cour impériale n'est plus le théâtre de ces tournois de politesse où se forme le sens de la mesure. C'est le faste et l'ostentation qui y règnent. Toutes les femmes de la capitale peuvent être comparées aux princesses des plus nobles maisons, tous les hommes aux ducs, aux marquis, aux chevaliers illustres des légendes. Pressés comme des nuages, les hauts fonctionnaires, les provinciaux célèbres, les marchands enrichis, se mêlent aux ambassadeurs envoyés par les Barbares soumis (4). Cette foule somptueuse est conviée aux fêtes que l'Empereur peut donner dans ce vaste conservatoire qu'est son palais. Ses eunuques commandent des compagnies de jongleurs et de musiciens. Son harem renferme un peuple de cantatrices et de danseuses : les plus habiles deviennent impératrices ou favorites, telles, sous l'empereur

(1) *SMT*, III, 567. — (2) *SMT*, III, 571. — (3) *SMT*, III, 602.
(4) Pan kou, *Fou des deux capitales*, Ire partie.

Wou, l'impératrice Wei et la *fou-jen* Li, l'une habile à chanter et l'autre experte aux danses. Une vaste construction, le palais Kia-yi, renferme toute une machinerie d'opéra ; là, se donnent les grandes joutes dont est sorti le théâtre chinois (1). On sait y faire voir la neige qui tombe et les nuages qui s'élèvent, tandis que les tourbillons d'orage, les roulements du tonnerre, les éclats de foudre font sentir toute proche la puissance majestueuse du Ciel. Des cortèges d'Immortels ou de Bêtes étranges défilent, alternant avec des bateleurs qui grimpent à la perche ou soulèvent les poids. Les jongleurs avalent des sabres, crachent du feu, font jaillir l'eau du sol en y traçant des dessins, jouent avec des serpents, cependant que des femmes aux longues manches, vêtues de gaze et fardées, dansent les plus lascives de leurs danses et que, tout en haut d'un mât, juché sur une voiture, des équilibristes se suspendent par les pieds ou tournoient indéfiniment, lançant des flèches dans toutes les directions de l'Espace, du côté des Tibétains comme du côté des Sien-pi, partout où doit triompher la Majesté de l'Empereur. Les chasses et les pêches sont, de même, l'occasion de galas triomphaux. Ce grand train de fêtes et de dépenses somptuaires n'est point réservé au seul souverain. De petits princes apanagés possèdent des palais splendides dont les plafonds ornés de caissons carrés avec, au centre, un renflement rond, laissent pendre des fleurs sculptées, lotus et pavots. Les poutres y sont ornées de nuages, les acrotères surmontées de dragons ciselés ; l'Oiseau Rouge ouvre ses ailes sur la poutre faîtière ; le Dragon soutient de ses replis le linteau de la porte ; des Barbares à grosse tête et dont les orbites sont profondément enfoncées, ouvrent de grands yeux, tels des vautours, accroupis sur toutes les poutrelles. Sur les murs, les dieux des montagnes et des mers sont peints avec la couleur qui leur est propre et, à côté d'eux, toute l'histoire du monde est figu-

(1) TCHANG HENG, *Tong king fou*.

rée, depuis la séparation du Ciel et de la Terre (1). « Ceux des membres de la famille impériale qui avaient des apanages, les ducs du palais, les hauts dignitaires, les grands officiers et ceux qui étaient au-dessous d'eux rivalisaient de faste et de prodigalité dans leurs habitations, leurs villégiatures, leurs équipages, leurs vêtements, empiétant sur les privilèges impériaux : il n'y avait plus aucune mesure (2). »

Poètes et moralistes n'exagèrent point quand ils montrent que le goût du luxe s'était au temps des Han répandu dans la société chinoise tout entière. Ce goût correspond à un développement des industries d'art que de récentes fouilles japonaises permettent d'apprécier. Ces fouilles faites, dans le nord de la Corée, sur l'emplacement d'une ville préfectorale datant de la conquête du pays par l'empereur Wou, ont permis d'exhumer un abondant matériel funéraire (3). Plusieurs objets sont datés des années qui avoisinent l'ère chrétienne. Leur exécution est d'un extrême raffinement. Les pièces de laque et d'orfèvrerie témoignent en particulier d'une technique remarquable. Les objets en laque, tantôt exécutés en bois laqué, tantôt faits de tissus recouverts de laque, sont souvent ornés de garnitures d'argent ou de cuivre doré et d'ordinaire peints au pinceau ou finement gravés. Dans certaines pièces, au-dessus d'une mince feuille d'or, apparaissent, tracés en laque brillante, des animaux et des oiseaux. Les inscriptions donnent une idée des soins apportés à l'exécution ; elles nomment les ouvriers qui y ont participé : l'un a préparé la laque, un autre a donné la forme, un autre a exécuté les bords, un autre les dessins, un autre a posé la laque rouge et, après eux, deux artistes ont mis au net et terminé l'ouvrage. Une grande boîte découverte dans un de ces tombeaux contenait un miroir avec son cordon de soie et au-dessous des épingles à cheveux, un peigne dans un écrin, et de petites

(1) XVII, 32. — (2) *SMT*, III, 548.
(3) CXXXV, M. Umehara insiste avec grande raison sur la perfection technique des objets exhumés.





Laque et boucle de ceinture en or. (Fouilles japonaises de Corée.) *(Phot. Umehara.)*

PLANCHE X.

boîtes garnies de poudre blanche et de rouge. La plus belle trouvaille a été celle d'une boucle de ceinture : elle est en or massif, sertie de turquoises, et représente deux dragons qui s'enlacent ; son travail en filigrane montre la maîtrise des orfèvres. Des ours en cuivre doré qui servaient de pieds de table, diverses statuettes de bêtes et d'oiseaux en terre cuite émaillée attestent de même la perfection que l'art industriel atteignit sous les Han. Le fait que les artisans étaient spécialisés au plus haut point et travaillaient sous la direction de fonctionnaires dans des ateliers d'État n'est pas moins digne de remarque, et plus significative encore est l'abondance des trésors d'art accumulés dans une ville de l'extrême frontière. Le temps n'est plus des bourgades à demi paysannes isolées les unes des autres par les barrières des péages féodaux. La richesse et le luxe circulent largement dans l'Empire entier. Toutes les villes administratives s'appliquent à suivre les goûts de la Cour. Les gens fortunés qui les peuplent, commerçants ou industriels, aspirent à prendre rang dans la noblesse impériale.

Aux temps féodaux, artisans et marchands vivaient dans des faubourgs en marge de la ville seigneuriale. On peut cependant relever quelques traces de leur importance croissante. Une vieille tradition affirme qu'un forain conquit la confiance de l'Hégémon Houan de Ts'i et devint son ministre (1). Exploités durement par les nobles, les artisans ne se laissaient point toujours brimer. En 471, à Wei, on les voit se révolter contre le prince (2). Il ne semble pas cependant que les classes industrieuses aient compté dans l'État avant l'unification impériale. Les mesures et les travaux qui accompagnèrent celle-ci et, plus encore peut-être, la politique militaire suivie par les grands Empereurs paraissent avoir favorisé un brusque essor de l'industrie et du commerce.

(1) *Houai-nan tseu*, 10. — (2) *Tso tchouan*, C, III, 755.

La raison d'être de l'Empire fut la grande lutte entreprise contre les Barbares. Pour la mener à bien, il fallait disposer d'une armée mobile et bien ravitaillée. C'en est fini des levées féodales où l'on voit pour quelques jours partir un petit nombre de chars. La force de l'armée impériale est dans sa cavalerie légère, capable d'opérer de grands raids dans les steppes. Ces cavaliers ont besoin d'un approvisionnement en montures, en armes, en fourrage, en viande et en grains. Le premier besoin de l'Empire est de faciliter la mobilisation de son armée. Tel est le principe qui inspira les mesures et les travaux dont sortit l'unification du pays. L'aménagement des terres restées incultes servit à rapprocher des centres de vie sociale qui jusqu'alors demeuraient isolés ; l'adoption d'un système unique d'écriture, de poids et de mesures tendit au même but; la grande œuvre fut la construction des routes et des canaux. Ts'in Che Houang-ti et l'empereur Wou mirent leur capitale au centre d'une grande croisée de chemins. Ils purent dès lors ravitailler leur Cour et leur Garde. Ils purent aussi constituer un grenier central, des ateliers et des arsenaux capables de fournir aux besoins des armées opérant sur les diverses frontières. Leur objet principal fut d'abord, semble-t-il, de mobiliser les grains. Ainsi s'expliquent, sans doute, les mesures législatives de Ts'in supprimant l'ancien système de tenure. En rendant les paysans propriétaires du sol, on espérait accroître son rendement, et, en octroyant la liberté au commerce des grains, on pensait en finir avec la vieille idée féodale que la récolte ne doit par sortir des frontières : ainsi pouvait être augmentée la puissance des greniers impériaux.

Toutes ces mesures semblent avoir été prises par faveur pour l'agriculture, qui est, on le déclare sans cesse, la seule profession honorable. « La dernière des professions », celle des artisans et des boutiquiers, fut la première à en profiter. «Le pays à l'intérieur des mers fut unifié ; on ouvrit les passes et les ponts ; on enleva les interdictions qui fermaient les mon-

tagnes et les étangs. C'est pourquoi les riches marchands parcoururent tout l'Empire : il n'y eut aucun objet d'échange qui n'allât partout» (1). Les Empereurs furent amenés à favoriser l'industrie des transports et tous les fournisseurs de l'armée. Bon gré, mal gré, ils durent composer avec les grandes fortunes créées dans les grandes entreprises sans lesquelles leurs projets militaires n'auraient pu réussir. Quand, sous le règne de l'empereur Wou, les Hiong-nou attaquèrent la frontière du nord, les stocks locaux se trouvèrent insuffisants pour faire vivre les colonies militaires que l'on dut renforcer. Il fallut alors « faire appel aux gens du peuple : on décerna des rangs dans la hiérarchie à ceux qui pourraient faire des transports et amener du grain à la frontière. Il leur fut possible d'arriver jusqu'au grade de *ta chou tchang* » (2). C'était l'un des plus élevés (le dix-huitième) ; il donnait le plus haut rang dans la catégorie des hauts dignitaires ; il n'y avait au-dessus que les divers titres de marquis (3). On eut encore besoin des entrepreneurs de transports quand on envoya d'immenses foules dans les terres de colonisation. Certains d'entre eux, dit Sseuma Ts'ien, étaient capables de former « des convois de plusieurs centaines de chars » (4). L'historien note ce fait significatif que ces entrepreneurs étaient en même temps de riches marchands. Il parle dans le même passage des fortunes immenses faites par les sauniers et les maîtres de forge. Les entreprises de transports et de fournitures militaires entraînèrent la formation de capitaux qui s'employèrent dans le commerce et l'industrie, mais qui aidèrent aussi à la constitution de grands domaines terriens.

Les salines et les forges sont les industries principales : on a vu que fondeurs et sauniers arrivèrent aux plus hautes dignités de l'État. Les fondeurs, en particulier les fondeurs de fer, travaillaient pour l'armée. Ce furent aussi des raisons d'ordre

(1) *SMT*, Introd., CI. — (2) *SMT*, III, 543.
(3) *SMT*, II, 529. — (4) *SMT*, III, 562.

militaire qui firent prospérer le grand élevage, celui des moutons comme celui des chevaux. Les raids des chevau-légers, dans lesquels il arrivait que l'on perdît, en une campagne, plus de 100 000 chevaux, exigeaient une quantité de montures que les haras impériaux ne pouvaient fournir à eux seuls (1). Ces haras d'État étaient à la vérité fort importants. En 119, les chevaux rassemblés dans les environs de la capitale « étaient au nombre de plusieurs myriades » (2). Maïs ils ne provenaient point tous des élevages impériaux, et l'on avait pris soin d'encourager l'élevage privé (3). Tandis qu'au début des Han les hauts fonctionnaires se faisaient porter sur des chars à bœufs (4), sous l'empereur Wou, on voyait des chevaux « même dans les ruelles habitées par le commun peuple » et il était considéré comme déshonorant de monter une jument (5). L'élevage du mouton prit une extension comparable, car il fallait fournir l'armée en viande. Sseu-ma Ts'ien note avec indignation qu'en donnant des moutons à l'État on pouvait obtenir le titre de *lang*. Au reste, la fortune d'un grand éleveur de moutons nommé Pou-che est significative. Dès qu'il eut offert à l'empereur Wou la moitié de sa fortune, il reçut, avec le titre de *lang*, la charge de faire prospérer les bergeries impériales. Après quoi, il devint préfet, puis *yu-che-ta-fou* : c'était l'une des plus hautes dignités de l'État (6). On voit que l'élevage en grand, comme l'industrie et le commerce en grand, conduisait aux honneurs.

Pour le grand élevage, de grands domaines sont nécessaires, de même qu'une main-d'œuvre abondante pour les fabriques et les transports. Or, les mesures d'abord destinées à augmenter le rendement des terres et la mobilité des grains eurent la conséquence inattendue de favoriser le développement conjugué des *latifundia* et de l'esclavage. Au temps où

(1) *SMT*, III, 569. — (2) *SMT*, III, 561. — (3) *SMT*, III, 594.
(4) *SMT*, III, 539; *Ibid.*, 541 : « Un cheval valut 100 livres d'or ».
(5) *SMT*, III, 545. — (6) *SMT*, III, 575 et suiv., 594 et suiv.

les paysans étaient de simples tenanciers, ils ne pouvaient vendre ni leur terre, ni leur personne. Aussitôt que les Ts'in eurent rompu l'adhérence qui liait les cultivateurs et le sol, il se trouva que, pour faire aboutir l'œuvre des grands travaux et celle des colonisations lointaines, on eut fréquemment recours aux corvées qui détachaient les paysans de leur terre natale (1). Dépaysés ou frappés par la disette — il y eut (par exemple en 113) de grandes famines où l'on voyait les hommes s'entre-dévorer, — les pauvres gens étaient souvent réduits à vendre leur patrimoine, à se vendre eux-mêmes et surtout à vendre leurs enfants. On vit donc « les champs des riches s'aligner par mille et par cent, les pauvres n'ayant plus même un terrain suffisant pour planter une aiguille » (2). L'État, lui-même, pour en faire des convoyeurs ou des valets d'armée, avait besoin d'esclaves. Il trouva le moyen d'en avoir en abondance, à titre d'esclaves pénaux, en utilisant les lois sur les monnaies dont l'application fut confiée à des légistes féroces. Sseu-ma Ts'ien affirme que « presque tout le monde dans l'Empire s'était mis à fondre de la monnaie ». Il fut facile aux inquisiteurs impériaux de faire condamner plus d'un million de personnes sur ce seul motif (en 115) (3). Ces malheureux, après avoir été amnistiés, furent employés comme colons ou valets d'armée. Mais il fallait sans cesse renouveler la foule d'esclaves qu'on employait aux transports sur le Fleuve (4). L'Empire eut alors recours aux particuliers et consacra l'esclavage privé. En 128, on offrit une dignité aux personnes qui consentiraient à céder leurs esclaves à l'État (5). C'était reconnaître la valeur anoblissante d'un nouvel élément de la fortune mobilière.

L'Empire, en tolérant l'esclavage, allait au-devant de la crise agraire qui devait emporter les deux dynasties Han et aboutir, à l'époque des Trois Royaumes, à une renaissance

(1) *SMT*, III, 561, 562. — (2) *BEFEO*, 1924, 497. — (3) *SMT*, III, 580.
(4) *SMT*, III, 588. — (5) *SMT*, III, 582.

de la féodalité. Dès le règne de l'empereur Wou, on se plaignait, dans les conseils impériaux, « des gens riches qui, en faisant des accaparements, s'asservissaient les pauvres ». Il était fréquemment question « d'associations illégales », « de dominateurs », « de gens audacieux qui se réunissent en bandes et s'imposent par la violence aux bourgs et aux hameaux » (1). Divers expédients furent mis en œuvre pour lutter contre les accapareurs : poursuites judiciaires, confiscations des champs et des esclaves au profit de l'État, institution de monopoles destinés à concurrencer les industries et commerces privés. Une mesure prise en 119 montre que les conseillers impériaux avaient senti la gravité de la crise et ses raisons profondes. Il fut interdit aux marchands de placer leur fortune en biens fonciers soit directement, soit même par personne interposée (2). Mais rien n'arrêta le mouvement commencé, de même que rien n'avait pu arrêter le développement de la richesse mobilière. Ts'in Che Houang-ti, sans doute pour l'entraver, avait émis une monnaie lourde, afin qu'elle fût d'usage incommode (3). Les Han adoptèrent le système des monnaies légères ; ils en firent fréquemment varier le type ; ils lancèrent un étalon nouveau ; ils permirent puis interdirent la frappe libre : ils semblent avoir tout essayé pour déconsidérer les valeurs mobilières et leur thésaurisation. Ils réussirent simplement à encourager le stockage des marchandises et l'esprit de spéculation (4). Après avoir cherché à mater les marchands « en les vexant et les humiliant », « en leur interdisant de monter en char et de porter des vêtements de soie », « en les accablant de taxes et de redevances » (5), ils se virent contraints de reconnaître l'importance prise par l'argent. Successivement, les différentes formes de richesses mobilières furent acceptées par eux à titre de contributions donnant (comme le vieux tribut agricole

(1) *SMT*, III, 503, 562, 581, 563, 547. — (2) *SMT*, III, 575.
(3) *SMT*, III, 559. — (4) *SMT*, III, 571. — (5) *SMT*, III, 541.

de grains et de soie) le droit d'entrer dans la carrière officielle. Ils parvinrent à résorber au profit du trésor une partie de la richesse en train de se former : à cette fin, ils procédèrent à l'émission de titres de noblesse que chacun était tenu d'acquérir dès qu'il avait à se racheter de l'indignité qui frappe tout homme nouvellement parvenu à la fortune. Ils authentifièrent ainsi le regroupement qui mettait au premier plan de la société les riches habitants des cités. Ils retinrent dans les villes ceux-là mêmes qui avaient pu réussir, par personne interposée, à acquérir de grands domaines. Les grands propriétaires terriens restèrent attachés aux milieux urbains où la fortune se crée et où les honneurs se distribuent. Tous les membres de la nouvelle noblesse impériale furent des gens de ville, vivant à côté des fonctionnaires par qui ils pouvaient apprendre les règles de conduite qui conviennent aux classes officielles.

II

La réforme des mœurs.

La vieille noblesse, décimée, a perdu tout prestige ; les populations diverses de la Chine se sont trouvées mélangées et brassées par l'effet des longues guerres et des transplantations ordonnées par les grands Empereurs ; des villes se sont élevées, centres d'administration et de commerce, riches d'une activité toute nouvelle ; elles sont peuplées d'hommes, soldats de fortune, chefs heureux d'industrie, que rien ne rattache aux traditions féodales : cependant, ce qui paraît sortir de ce milieu neuf, c'est une morale archaïsante. La noblesse impériale s'applique à imiter les règles de mœurs de la noblesse féodale qu'elle est venue relayer. La ruine de cette dernière aboutit à la diffusion d'un idéal de vie qui entend s'inspirer de ses traditions.

La diffusion de cet idéal est due pour une bonne part à la

pression officielle. Mais celle-ci s'exerça de façons très diverses. — Ts'in Che Houang-ti, dans ses inscriptions, se glorifie d'avoir « purifié les mœurs », « corrigé et amélioré les mœurs étranges ». Il s'agit principalement des mœurs sexuelles. Le premier Empereur se vante d'avoir rétabli dans sa force antique le principe de la séparation des sexes institué à l'origine des temps par les souverains Fou-hi et Niu-koua. Ses stèles proclament qu' « il a séparé avec évidence l'intérieur et l'extérieur » et que désormais « l'homme et la femme se conforment aux rites ». « Les hommes se livrent avec joie à la culture des champs. — Les femmes s'adonnent avec soin à leurs travaux. — Toute chose a son rang », car l'Empereur « a établi des barrières entre l'extérieur et l'intérieur. — Il a interdit et supprimé la débauche. — Les hommes et les femmes obéissent à la règle et sont intègres (1). » Le premier Empereur voulait se faire décerner une gloire identique à celle du fondateur de la dynastie Tcheou. Le roi Wen — par un effet immédiat de sa vertu (elle lui servit d'abord à discipliner sa propre épouse) — avait obtenu que, même dans les contrées du Midi, on pratiquât une parfaite chasteté (2). Les érudits chinois croient savoir que Che Houang-ti se targuait de même d'avoir su rétablir les bonnes mœurs dans le pays méridional de Yue qu'il rattacha à la Chine : on y avait oublié la morale du roi Wen depuis les temps de Keou-tsien, car ce potentat, paraît-il, avait adopté une politique de la natalité peu conforme aux saines traditions (3). Mais ce qu'on nous en dit prouve simplement que le peuple de Yue conservait les mœurs caractéristiques d'une organisation indivise de la famille : les femmes âgées épousaient des jeunes gens et les vieillards prenaient pour eux les jeunes filles. Pareils usages, on l'a vu, subsistaient même dans les classes nobles de la société féodale Keou-tsien en les interdisant, dans l'intention

(1) *SMT*, II, 142, 146, 167, 180, 188. — (2) LII, 84, 98.
(3) *SMT*, II, 188, note 1. Voir plus haut p. 36.

d'obtenir avec des couples mieux assortis des ménages plus prolifiques, n'entreprit rien contre la séparation rituelle des sexes : il aida au mouvement qui fit sortir la famille patriarcale de la famille indivise. Ts'in Che Houang-ti travailla dans le même sens. Il donnait, en effet, à la règle de la séparation des sexes une valeur favorable au développement de l'autorité maritale et paternelle. Il voulait s'opposer à l'instabilité conjugale : « Si une femme s'enfuit pour aller épouser (un autre mari) — les enfants n'ont plus de mère ! » Il condamna donc sévèrement l'adultère. « Si un homme va dans une maison qui n'est pas la sienne pour s'y conduire en pourceau — celui qui le tue n'est point coupable ! » Il interdit le mariage des veuves (du moins des veuves avec enfants) comme étant une infidélité au devoir d'obéissance conjugale. « Si une femme a des enfants et se remarie — elle désobéit au mort et n'est pas chaste (1) ! » Enfin — et ce dernier fait montre nettement le sens de la réforme des mœurs tentées par le premier Empereur, — il incorpora dans les grandes bandes employées à conquérir le Kouang-tong (214), de pair avec les vagabonds et les boutiquiers, tous les maris-gendres (2). Il n'arriva pas à détruire l'usage, et il y eut toujours, dans les milieux paysans, des fils qui abandonnèrent la maison paternelle pour aller gagner leur vie en travaillant au profit des parents de leurs femmes. Mais Ts'in Che Houang-ti, comme le prouve sa décision brutale, entendait que, dans toutes les classes de la société, l'autorité du père devînt le seul fondement de l'ordre domestique.

Issu d'une lignée noble, il était naturel que le premier Empereur essayât d'imposer à son peuple entier les règles des mœurs patriarcales propres à la noblesse. Les Han, sortis du peuple, montrèrent moins de décision. Du reste, il leur répugnait de légiférer et de punir. Ils intervinrent peu pour fixer le droit domestique, sauf, peut-être, pour diminuer les rigueurs

(1) *SMT*. II, 188-189. — (2) *SMT*, II, 168; LV, 17, note 2.

de la solidarité passive qui unissait les membres d'une même famille. Par un décret fameux (mais qui demeura une manifestation sans effet), l'empereur Wen (179) abolit la règle de la « parenté saisie » (1). Il défendit que l'on incriminât, du seul fait de leur parenté, le père, la mère, la femme, les enfants et les frères consanguins du coupable. La responsabilité collective des parents des trois générations consécutives (*san tsou*) avait été soigneusement maintenue par les légistes des Ts'in : elle était la contre-partie de cette « solidarité de cœur » qui faisait la force de la communauté fraternelle. Il faut sans doute voir dans l'édit de l'empereur Wen l'indication que la famille se rétrécit et tend à reposer sur les rapports de père à fils plutôt que sur la proximité collatérale. Cette évolution est peut-être l'une des conséquences des conditions de vie propres aux milieux urbains. La communauté fraternelle avait jadis pour fondement le travail en commun du fonds paternel. Le *Yi li* admet déjà, pour les frères, non pas la propriété personnelle des biens mobiliers, mais du moins un certain droit d'en user privément (2). Il n'est pas possible de déterminer à quelle date remonte la coutume de partager les biens entre frères dès que le deuil du père se termine et met fin à une communauté provisoire, mais il y a des chances que l'on se soit orienté vers cet usage dès que les valeurs mobilières prirent le pas sur les biens fonciers. L'indépendance des collatéraux paraît être un produit ancien du droit urbain et des mœurs commerçantes. D'autre part, il semble légitime d'induire que l'autorité paternelle et le pouvoir marital n'ont pu faire des progrès effectifs que lorsque les plus graves survivances de l'ancienne indivision furent effacées. Or, dès le temps des Han, les droits du mari et du père paraissent absolus ou, plutôt, ils ne sont limités que par des règles d'équité toutes morales.

(1) *SMT*, II, 454 ; Comp. *Ibid.*, 474.
(2) *Yi li*, C, 396.

Le rôle des Han, dans la réforme des mœurs, fut, conformément à la doctrine constitutionnelle, un rôle de propagande morale. Ils prêchèrent, devant les progrès du luxe, le retour à la simplicité antique. L'un des documents les plus significatifs est un passage que Pan Kou écrivit à la gloire de l'empereur Kouang-wou, fondateur des Han orientaux. Ce sage souverain savait purifier et transformer le peuple par ses bienfaits. Il craignait l'esprit de prodigalité et le dédain, qu'il entraîne, des travaux agricoles. Il ordonna de faire preuve de mesure et d'économie et d'observer la plus extrême simplicité. A l'exemple des Souverains mythiques, il ensevelit l'or dans les montagnes et les perles dans les gouffres. Il conseilla à ses sujets de mépriser le rare et le précieux, de se servir de cruches de terre ou de calebasses, de porter des vêtements tout unis. C'est ainsi que l'on peut se dépouiller des désirs et des vices, vivre dans la pureté, et garder le maintien calme et composé qui convient aux gens libérés des passions vulgaires (1). Déjà l'empereur Wou (122) avait songé à donner le même enseignement, mais par personne interposée. Le grand conseiller Kong-souen Hong fut chargé de donner « le bon exemple à l'Empire ». « Il porta (donc) des vêtements de toile et ne mangea que d'un seul plat à ses repas. » Sseu-ma Ts'ien note avec malice que « rien de tout cela n'améliora les mœurs ; petit à petit on se précipita du côté des honneurs et des profits » (2).

L'exemple ne suffisant pas, on eut recours, pour discipliner les appétits, à la propagande par le tract et l'image. Le maître, dans ce genre, fut Lieou Hiang (fin du Ier siècle), bibliothécaire assez suspect à qui l'on doit apparemment beaucoup de remaniements frauduleux des rares documents anciens, en revanche parfait écrivain d'œuvres moralisatrices. Ce sont des recueils d'anecdotes illustrées. Ces historiettes firent

(1) Pan Kou, *Fou des deux capitales*, 2e partie. — (2) *SMT*, III, 557-559.

fortune, indéfiniment copiées, comme les images auxquelles elles servaient de légendes. Bon nombre d'entre elles se retrouvent gravées sur les parois des chambres funéraires (datant des seconds Han) qui ont été étudiées par Chavannes. La plupart sont empruntées à l'antiquité, et c'est de là que vient leur autorité. Voici quelques exemples proposés à la méditation des épouses. Une femme très belle et très vertueuse du pays de Leang était restée veuve avec un fils en bas âge; plusieurs hommes de nobles familles lui proposèrent de l'épouser, mais elle s'y refusa. Or, le roi de Leang en personne s'éprit d'elle. Il envoya un messager lui offrir les présents de fiançailles. Après avoir déclaré qu'une femme doit rester fidèle à son premier mari, elle prit d'une main un miroir et de l'autre un couteau. Puis elle se coupa le nez, ajoutant que, si elle ne se tuait pas, c'était à cause d'un orphelin dont elle avait la charge. Maintenant qu'elle s'était infligé à elle-même une mutilation semblable à celle dont on punissait certains crimes, le roi renoncerait sans doute à elle. Ému d'une telle fidélité conjugale, le roi lui décerna le titre de « celle qui agit noblement » (1). — « Un homme du pays de Lou, nommé Ts'ieou Hou, avait quitté sa femme cinq jours après s'être marié et s'était rendu dans un royaume étranger où il avait séjourné pendant cinq ans. Quand il revint chez lui, peu avant d'arriver à sa demeure, il vit sa femme qui cueillait des feuilles de mûrier; ils ne se reconnurent point l'un l'autre. Ts'ieou Hou, séduit par la grâce de la jeune femme, lui fit des propositions déshonnêtes qu'elle repoussa avec indignation. Poursuivant sa route, il rentra chez lui et demanda qu'on lui amenât sa femme. Quand elle parut, il fut stupéfait de reconnaître la personne avec qui il venait de parler sur le bord de la route. Quant à elle, elle adressa des reproches véhéments à son mari, et puis sortit pour aller se jeter dans la

(1) XIX, 135.

rivière (1). » « A Tch'ang-ngan... vivait un homme qui avait un ennemi mortel. Comme sa femme était toute pénétrée de piété filiale, l'ennemi en profita pour la menacer de faire périr son père si elle ne lui fournissait pas l'occasion de tuer son mari. Prise entre ses devoirs d'épouse et ses devoirs de fille,... elle indiqua l'endroit où son mari devait être couché la nuit suivante, mais elle alla s'y étendre toute seule et l'ennemi lui coupa la tête (2). » Voici maintenant des modèles de fils pieux : « Min Tseu-k'ien et son frère cadet perdirent leur mère. Leur père se remaria et eut deux autres fils. Un jour que Tseu-k'ien conduisait le char de son père, il laissa tomber les rênes. Le père saisit sa main et s'aperçut que ses vêtements étaient fort minces. Le père rentra chez lui, appela les fils de la seconde femme, leur prit la main et reconnut que leurs vêtements étaient fort épais. Il dit alors à sa femme : « Si je vous ai « épousée, c'est pour le bien de mes fils. Maintenant vous vous « êtes jouée de moi. Partez et ne restez plus ici. » Tseu-k'ien dit alors : « Tant que notre mère était ici, il n'y avait que « moi seul dont les vêtements fussent minces ; mais, si elle « part, les quatre fils auront froid. » Le père garda le silence (3). « Lao Lai-tseu était un homme du pays de Tch'ou. Quand il fut arrivé à soixante-dix ans, ses parents étaient encore en vie. Sa piété filiale était très forte. Constamment vêtu de vêtements bariolés (comme les enfants), quand il portait à boire à ses parents, il feignait de trébucher en arrivant à la salle, puis restait gisant à terre en poussant des gémissements à la manière des petits enfants. » Ou bien encore, dans le but de rajeunir ses vieux parents, il restait à jouer devant eux avec ses longues manches ou à s'amuser avec des petits poulets (4).

Cette imagerie morale recherche l'effet dramatique. Elle passe facilement du comique à l'horrible, du fils ingénieux

(1) XIX, 136. — (2) XIX, 139. — (3) XIX, 141, 182.
(4) XIX, 142, 183.



Lao Lai-tseu jouant avec ses longues manches.
(Bas-relief du Chan-tong, d'après le *Kin che souo*).

qui mâche la nourriture pour son père édente au fils héroïque qui, trop pauvre pour nourrir à la fois sa vieille mère et son petit enfant, garde celui-ci tant que sa femme peut le nourrir au sein, mais, sitôt sevré, se dispose à l'enterrer — ce qui l'amène à trouver une marmite d'or, car le Ciel sait récompenser les vertus (1). Toutes ces anecdotes gourmées et puériles sentent le maître d'école. C'est, en effet, en établissant des écoles dans les chefs-lieux et bourgades que le souverain doit enseigner au peuple l'humanité (*jen*), l'équité (*yi*) et le cérémonial (*li*), car l'éducation produit d'excellentes mœurs. Telle était l'opinion que Tong Tchong-chou développa longuement devant l'empereur Wou. Il n'hésitait pas à affirmer que telle était la pratique des anciens souverains et l'on trouve, en effet, dans les rituels mis à la mode sous les Han, l'indication du programme scolaire des plus vieux âges (2). Après que, par une onction sanglante, les instruments de musique avaient été consacrés, on inaugurait l'année scolaire par un concert et par un repas que l'on donnait aux vieillards; c'était une occasion pour offrir aux âmes des anciens professeurs un peu de cresson. Les élèves commençaient par chanter quelques vers du *Che king*, puis, « sur un roulement de tambour, tiraient de leurs boîtes livres et instruments. Ils se mettaient au travail avec soumission, (car) le bâton de bois de catalpa et les verges de bois épineux étaient là, tout prêts, pour les inciter au respect » (3). « L'enseignement variait selon les saisons » : « au printemps et en été on apprenait à manier la lance et le bouclier (c'est-à-dire à danser des pas militaires); en automne et en hiver, à tenir la plume de faisan et la flûte (c'est-à-dire à danser des danses civiles) (4). » On chantait au printemps ; en automne, on touchait des instruments à cordes. En automne aussi, sous la direction des maîtres de cérémonies, on apprenait les rites (*li*) dans l'École des aveugles, et l'hiver

(1) XIX, 65. — (2) Voir, en particulier, *Li ki*, C, I, 468 et suiv.
(3) *Li ki*, C, II, 31-32. — (4) *Li ki*, C, I, 468, et *Tcheou li*, VII t. I 297 et 292

se passait à apprendre l'histoire dans l'École supérieure. Cela durait pendant neuf ans. Les élèves, chaque année, passaient un examen. Dès le premier, il leur fallait faire la preuve « qu'ils savaient couper les phrases des auteurs d'après le sens et discerner les tendances, bonnes et mauvaises, de leur cœur ». A l'examen de sortie, ils montraient qu' « ils comprenaient les raisons des choses et qu'ils savaient classer par catégories ». « Leur formation était alors achevée » et « ils marchaient d'un pas ferme dans la voie du devoir ». Ils connaissaient en effet les Six Sciences [savoir : 1° les cinq sortes de rites ; 2° les six espèces de musiques ; 3° les cinq manières de lancer des flèches ; 4° les cinq procédés pour conduire les chars ; 5° les six types d'écriture ; 6° les neuf méthodes de calcul], les Six Étiquettes [savoir : 1° la tenue du sacrifiant (circonspection) ; 2° la tenue de l'hôte (attention respectueuse) ; 3° la tenue du courtisan (empressement) ; 4° la tenue du deuil (gravité) ; 5° la tenue du militaire (celle du garde à vous) ; 6° la tenue en char (vigilance)], les Trois Vertus (Sincérité, Vigilance, Piété filiale) et les Trois Pratiques (Piété filiale, Amitié, Déférence envers le maître). — En fait, nous ne savons rien de précis sur les écoles féodales et à peu près rien sur celles des Han, sinon que dans les premières on apprenait le beau maintien, comme il convient dans les écoles de pages, à l'aide d'exercices pratiques, et que, dans les secondes, on faisait surtout des exercices de rhétorique sur les thèmes de la bonne tenue et de l'étiquette. Le fait essentiel est que l'enseignement était purement livresque : « Les maîtres qui enseignent à présent se contentent de lire en chantant les livres qu'ils ont sous les yeux (1). »

« A treize ans je savais tisser, — à quatorze ans je pouvais tailler, — à quinze ans je jouais du luth, — à seize ans je lisais les Vers et les Histoires, — à dix-sept ans je devins ta

(1) *Li ki*, C, II, 34.

femme (1). » Ce début d'idylle montre que, même pour l'éducation des filles, une culture littéraire s'impose. Elle s'impose bien plus à tout homme qui veut entrer dans la carrière des honneurs. Rien n'est plus significatif sur ce point que certaines inscriptions où l'on grava l'éloge de personnages officiels de la seconde dynastie Han. On lit, par exemple, sur la stèle élevée en l'honneur de Wou Jong (mort en 167 ap. J.-C.) : « L'honorable défunt eut pour nom personnel Jong et pour appellation Han-ho. Il s'adonna à l'étude du Livre des Vers de la recension de Lou, divisée en paragraphes et en phrases, de maître Wei. Avant même d'avoir le bonnet viril, il l'enseignait et l'expliquait. Le *Hiao king* (Livre de la Piété filiale), le *Louen yu* (Propos de Confucius), le Livre des Han, les Mémoires historiques (de Sseu-ma Ts'ien), le Livre de Tso (le *Tso tchouan*), le *Kouo yu* (Discours des Royaumes), il les avait amplement étudiés et en avait discerné les subtilités. Il n'était rien dans ces écrits qu'il n'eût pénétré et embrassé. Pendant longtemps il fréquenta l'École supérieure. D'une façon insondable il était élevé et grave. Il est peu d'hommes qui auraient pu lui être comparés. Dans le temps que lui laissèrent ses études, il remplit des fonctions publiques. Il fut successivement... Quand il eut atteint l'âge de trente-six ans, le gouverneur Ts'ai... le remarqua et le recommanda pour sa piété filiale et son intégrité.... Il fut promu au grade de chef adjoint des gardes de l'intérieur du palais impérial.... Regardant vers ce qui était sublime et cherchant à pénétrer ce qui était résistant — il eut véritablement les talents civils ! il eut véritablement les talents militaires !... — Ses étendards donnaient une lueur rouge au Ciel ! C'était comme un fracas de tonnerre, comme une apparition d'éclair ! — La clarté qu'il répandait était terrifiante ! Imposant était son rugissement de tigre (2) ! »

(1) Début d'un vieux poème anonyme du IIIe s. ap. J.-C., **XXXIII**, et Tchang Fong, *Le Paon*, Paris, 1924. — (2) **XIX**, 106-109.

« Dès l'époque de l'empereur Wou, a écrit Chavannes, commença à se manifester la tendance de l'esprit chinois à chercher dans les livres classiques le principe de toute sagesse (1). » Il faut ajouter : « et de toutes les vertus sociales », y compris de la bravoure, comme a pu le montrer l'éloge de Wou Jong. Il est fort possible que cette importance exclusive accordée à une culture strictement littéraire soit sensiblement plus ancienne. Il y a même des raisons de croire que des esprits hardis l'avaient considérée comme dangereuse. On sait que Ts'in Che Houang-ti avait pris grand soin de conserver les traités techniques (médecine, pharmacie, agriculture, arboriculture), mais avait proscrit tout spécialement les Vers et l'Histoire. Il pensait sans doute que les services de techniciens nettement spécialisés étaient nécessaires à l'État naissant, mais que, tant au conseil qu'à la bataille, les harangues nourries de centons littéraires et de précédents historiques étaient d'un faible secours. Les pamphlétaires du début des Han accusèrent le Premier Empereur d' « avoir brûlé les Enseignements des Cent écoles afin de *rendre stupides* les Têtes-noires (= le peuple) » (2). Les Han, en effet, affectèrent de considérer le droit de remontrance comme l'unique principe de l'accord qui doit régner entre le prince et ses sujets, sous la surveillance du Ciel. Dès le règne de l'empereur Wou, le grand conseiller Kong-souen Hong « gouverna les ministres et le peuple au nom de l'interprétation des Annales de Confucius (*Tch'ouen ts'ieou*) » (3). Fort d'une minutieuse connaissance des anciens faits de l'Histoire et des signes correspondants émis par la Nature, classés en catégories symétriques (4), il se sentait en possession d'une science totale, à la fois physique et politique, qui permettait de prévoir et de gouverner. C'est le même Kong-souen Hong qui, prêchant d'exemple, entendait enseigner à la foule des riches arrogants la simpli-

(1) *SMT*, introd., CVI. — (2) *SMT*, II, 229, citation de Kia Yi.
(3) *SMT*, III, 557. — (4) *Tch'ouen ts'ieou fan lou* et *Ts'ien Han chou*, 27.

cité de mœurs qui est la marque de l'honnête homme. Princes et sujets durent régler leur vie en songeant à la confronter avec celle des aïeux. Aux riches dont ils avaient à redouter les factions, les Han firent faire l'apprentissage de la modestie et des dehors rituels. Cette étiquette avait fait ses preuves. Elle avait servi à discipliner les passions des féodaux qu'elle avait tranformés en gentilshommes. Quand, à l'inverse des Ts'in, les Han induisaient leur peuple à mettre ses pas dans les pas des anciens et à vivre dans un respect méditatif du passé, ils ne songeaient pas à « *le rendre stupide* ». Ils voulaient l'assagir. Condamnant les enseignements techniques d'où ne peut sortir que le goût de la richesse et de la force, aux hommes nouveaux qui peuplaient les cités enrichies, les Han proposèrent, comme une condition d'anoblissement, une vie tout entière occupée par l'enseignement des classiques.

CONCLUSION

Je devrais, pour conclure ce livre, essayer de définir l'esprit des mœurs chinoises. Mais le puis-je avant d'avoir présenté une esquisse de l'histoire des idées? Cette conclusion ne trouvera sa place qu'à la fin du volume qui complétera celui-ci. Cependant, dans le présent volume, où l'histoire sociale tient la plus grande place, on a dû insister sur ce que la discipline de vie propre aux Chinois peut avoir de caracté ristique. Sa présentation isolée risque de donner une impres sion qu'il convient sans doute de corriger aussitôt.

L'absence d'intimité est le trait dominant de l'organisation familiale ; elle a d'abord signalé les rapports entre maris et femmes et entre pères et fils ; elle paraît être devenue la règle pour toutes les relations de famille ; dominée par l'idée de respect, la morale domestique semble finalement se confondre avec un cérémonial de la vie de famille. D'autre part, les rapports de société, animés d'abord par l'esprit de joute ou la passion du prestige, finissent, semble-t-il, par être régis par un goût exclusif du decorum : la morale civique, orientée vers un idéal de politesse gourmée, paraît tendre uniquement à organiser entre les hommes un système de rapports protocolaires fixant les gestes qui conviennent à chaque âge, à chaque sexe, à chaque condition sociale, à chaque situation de fait. Enfin, dans la vie politique où l'on en vient à préconiser le principe du gouvernement par l'histoire, il apparaît qu'on prétend suffire à tout par les seules vertus d'un conformisme tradi tionaliste. Ainsi, au moment où, vers les débuts de l'ère

impériale, la civilisation chinoise semble arrivée à un point de maturité, tout concourt à rendre manifeste le règne du formalisme.

Mais, quelle est la portée réelle de ce système de conventions archaïsantes à l'aide duquel on prétend régenter la vie entière de la nation? Est-il vrai, comme on pourrait être tenté de le penser, qu'il a contribué à appauvrir et à dessécher la vie morale des Chinois? Est-il même sûr que ses effets aient été tels pour les classes officielles délibérément vouées au culte du conformisme comme à la seule discipline capable de former l'*honnête homme*? Doit-on, sur ce point, arrêter son opinion après la seule lecture des œuvres de propagande et des biographies d'hommes illustres? On a beau savoir que celles-ci dérivent de l'éloge funèbre et qu'il y aurait excès de candeur à prendre le ton d'un prêche pour la note juste, il est difficile d'échapper au sentiment que l'évolution des mœurs s'est faite en Chine par voie de dessèchement progressif et que, dans la vie morale, sous le poids croissant d'une étiquette conventionnelle, la spontanéité a vu sa part réduite à rien. Seule l'histoire de la pensée peut amener à sentir que, tout au contraire, l'acceptation, par les *honnêtes gens*, d'une attitude conformiste a, en partie, pour raison l'espoir de conserver à la vie de l'esprit une sorte d'indépendance abritée et de plasticité profonde.

Mais nous pouvons, dès maintenant, indiquer quelques faits qui suffiront à marquer les limites de l'idéal formaliste. — Nous avons déjà signalé le rôle du mysticisme dans les milieux courtisans. Son rôle, dans les masses populaires, n'est pas moins grand. S'il n'apparaît guère, c'est que les Annales dynastiques ne s'intéressent qu'à la vie de cour et aux hauts personnages. La grande crise mystique de l'an 3 (notée, par accident, à l'occasion d'un épisode de la vie de cour) ne fut certainement pas une crise isolée : nous n'avons sur elle que peu de détails, mais ils montrent tous que, dans les milieux paysans, se

conservaient avec une parfaite fraîcheur certains idéaux mystiques remontant aux plus hauts âges. — D'autre part, pendant la période troublée des Trois Royaumes, le vieil esprit féodal semble retrouver d'un coup toute sa force : on peut présumer que, dans les grands domaines ruraux qui se sont créés au temps des Han, se sont maintenues des habitudes de vie et une discipline des mœurs moins éloignées, sans doute, de l'antique morale féodale que ne l'était l'idéal archaïsant mis en faveur par l'enseignement orthodoxe. Seulement l'histoire s'est refusée à enregistrer les faits et nous ne savons rien sur la permanence des éléments féodaux de la vie sociale. — L'histoire, enfin, ne donne à peu près aucun renseignement sur l'évolution des mœurs dans les nouveaux milieux urbains (les classes officielles mises à part) ; dans ces milieux, cependant, s'est créée une morale propre aux gens de commerce, caractérisée, semble-t-il, par l'esprit d'association et le goût des concordats équitables. On peut présumer que son influence sur l'ensemble de la vie chinoise n'a point été négligeable : cependant, pour la période ancienne, nous ne savons rien, ou à peu près, sur la vie réelle des classes industrieuses, sur le rôle des villes dans l'économie générale, sur l'évolution juridique et morale des milieux urbains. Il serait extraordinaire qu'ils n'aient point élaboré des idéaux agissants et que leur activité se soit réduite à la pratique de l'étiquette orthodoxe. Il ne faut point sous-estimer l'action des classes officielles. Il convient cependant, en terminant ce livre, de signaler que l'histoire, par l'effet d'une tradition aristocratique, a négligé d'enregistrer les mouvements de masse. Avec l'ère impériale qui clôt l'histoire de la Chine ancienne, la civilisation chinoise arrive certes à maturité, mais, bien que, en définissant avec une rigueur croissante ses idéaux traditionnels, les tenants de l'orthodoxie aient voulu la parer d'une dignité immobile, elle reste riche de forces jeunes.

BIBLIOGRAPHIE

N. B. — Les renvois aux ouvrages chinois sont faits à l'aide d'une référence donnant le titre usuel de l'ouvrage, suivi de l'indication du chapitre. — Quand on a pu renvoyer à une traduction, le nom usuel de l'ouvrage est suivi d'un numéro en chiffres romains se rapportant à la table ci-après ; les chiffres arabes indiquent la page de la traduction. — Les renvois aux traductions des classiques de Legge ou de Couvreur sont indiqués par le nom usuel du classique, suivi des lettres L ou C. Les renvois aux *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien sont faits à l'aide de l'abréviation SMT, suivie, pour les parties non traduites, de l'indication du chapitre, et, pour les parties traduites, de l'indication du tome et de la page dans la traduction Chavannes.

La liste des travaux donnée ci-dessous ne l'est pas à titre de bibliographie critique ; on y a mentionné des articles jugés importants à côté d'ouvrages étendus moins utiles à consulter.

PÉRIODIQUES

Asia Major .... As. Maj.
Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.................. BEFEO.
China Review .... ChR.
Journal Asiatique .... JA,
Journal of the Peking Oriental Society .... JPOS,
Journal of the Royal Asiatic Society.................................. JRAS.
Mémoires concernant l'Asie orientale.................................. MAO.
Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen........ MSOS.
New China Review.. NChR.
Ostasiatische Zeitschrift .... OZ.
Ostasiatische Studien .... OS.
Shinagaku.. Sh.
T'oung pao .... TP.
Variétés sinologiques .... VS.

OUVRAGES ET TRAVAUX DIVERS

Andersson (J. G.), *An early Chinese culture*, Pékin, 1923....
— *Preliminary report on archæological research in Kansu*,

Pékin, 1925.. II

Ardenne de Tizac (H. d'), *L'art chinois classique*, Paris, 1926... III

Arne, *Painted stone age pottery from the Province of Honan, China*, Pékin, 1925.. IV

Ashton (L.), *An introduction to the study of Chinese sculpture*, Londres, 1924.. V

Aurousseau (L.), *La première conquête chinoise des pays annamites*, BEFEO., 1923.. VI

Biot (E.), *Le* Tcheou li *ou les Rites des Tcheou*, Paris, 1851...... VII

— *Recherches sur les mœurs des anciens Chinois d'après le* Che king (JA., 1843).. VIII

Black, *The human skeleton remains from Sha kuo t'un*, Pékin, 1925. IX

— *A note on physical caracters of the prehistoric Kansu race*, Pékin, 1925.. X

Bœrschan (E.), *Chinesische Architektur*, Berlin, 1926......... XI

Bretschneider, *Botanicon Sinicum* (J. of the China Branch of the R. A. S. XXV).. XII

Busshel (S.-W.), *Chinese Art*, Londres, 1914............. XIII

Chalfant, *Early chinese writing*, Chicaco, 1906............. XIV

Chavannes (Ed.), *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 5 v., Paris, 1895-1905.. SMT.

— *La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han*, Paris, 1893.. XV

— *Le T'ai chan*, Paris, 1910.. XVI

— *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1913. XVII

— *Le jet des Dragons* (MAO. III), Paris, 1919.............. XVIII

— *Confucius* (Revue de Paris, 1903)........................ XIX

— *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise d'après un livre de M. Lo Tchen-yu* (JA., 1911)......... XX

— *Trois généraux chinois de la dynastie Han* (TP., 1906)....... XXI

— *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan*, Oxford, 1913.. XXII

— *De l'expression des vœux dans l'art populaire chinois*, Paris, 1922. XXIII

Conrady, *China*, Berlin, 1902.. XXIV

Cordier (H.), *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paris, 1920.. XXV

Demiéville, Tchang Hong-tchao, Che ya, *Lapidarium sinicum* (BEFEO., 1924).. XXVI

— *La méthode d'architecture de* Li Ming-tchong *des Song* (BEFEO., 1925).. XXVII

— Hou-che, *Tchang che tsi* (BEFEO., 1924)............... XXVIII

Dvorak (R.), *China's Religionen*, Munster, 1903............. XXIX

Edkins, *The evolution of chinese language* (JPOS., 1887)....... XXX

Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze* (OZ., 1917)........... XXXI

— *Das älteste Dokument z. chines. u. Kunstgeschichte : T'ien-wen; die « Himmelsfragen » des K'üh Yuan*, Leipzig, 1928... XXXII

Escarra et Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, Pékin, 1925................ XXXIII

Études asiatiques, publiées à l'occasion du XXV[e] anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient, Paris, 1925............ XXXIV

FORKE (A.), *Lun-Heng. Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung* (MSOS., 1911).. XXXV
— *Mo Ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* (MSOS., 1923).. XXXVI
— *The world conception of the Chinese*, Londres, 1925......... XXXVII
— *Yang Chu, the Epicurian in his relation to Lieh-tse the Pantheist* (JPOS. III).. XXXVIII
— *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hambourg, 1927. XXXIX
— *Der Ursprung der Chinesen*.. XL
FRANKE (A.), *Das Confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, 1920.. XLI
FUJITA, *The River Huang in the Reign of Yu* (Sh., 1921)........ XLII
GABELENTZ (Q. v. d.), *Beiträge z. chines. Grammatik* (Abhandl. d. Sächsischen Gesells. f. Wissens., 1888)........................ XLIII
— *Confucius und seine Lehre*, Leipzig, 1888................ XLIV
GIESLER, *La tablette* Tsong *du* Tcheou li (Rev. Arch., 1915).... XLV
GILES (H.-A.), *History of chinese literature*, Londres, 1901..... XLVI
— *Chuang Tsu, mystic moralist and social reformer*, Londres, 1889 XLVII
— *Lao Tzu and the* Tao tê king (Adversaria sinica, III)......... XLVIII
— *The remains of Lao Tzu* (ChR., 1886-1889)................ XLIX
— *Religion of ancient China*, Londres, 1905................ L
— *Confucianism and its rivals*, Londres, 1915................ LI
GRANET (M.), *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919. LII
— *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale*, Paris, 1920.. LIII
— *La religion des Chinois*, Paris, 1922.................... LIV
— *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926........ LV
— *Coutumes matrimoniales de la Chine antique* (TP., 1912).... LVI
— *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises* (Rev. philos., 1920).. LVII
— *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise* (Ann. de l'Éc. des Hautes Études, 1920)................ LVIII
— *Le dépôt de l'enfant sur le sol* (Rev. arch., 1922)............ LIX
— *Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique* (Rev. de Psychologie, 1922)................ LX
GROUSSET (R.), *Histoire de l'Asie*, Paris, 1922................ LXI
GROOT (J.-J.-M. de), *The religious system of China*, Leyde, 1892-1921 LXII
— *The religion of the Chinese*, New-York, 1910.............. LXIII
— *Universismus*, Berlin, 1918................................ LXIV
— *Sectarianism and religious persecution in China*, Amsterdam, 1903.. LXV
— *Chinesische Urkunden z. Gesch. Asiens*, 1921.............. LXVI
GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, 1902.... LXVII
— *Die Religion der alten Chinesen*, Tübingen, 1908.......... LXVIII
— *Religion und Cultus der Chinesen*, Leipzig, 1908.......... LXIX
HALOUN (G.), *Contribution to the history of the clan settlement in ancient China* (As. Maj., 1924)........................ LXX
— *Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer* (As. Maj., 1926). LXXI
HAUER, *Die Chinesische Dichtung*, Berlin, 1909.............. LXXII
HAVRET et CHAMBEAU, *Notes concernant la chronologie chinoise* (VS., 1920).. LXXIII

PELLIOT (P.), Meou tseu *ou les Doutes levés* (TP., 1818-19)..... CXIII
PLATH, *Fremde barbarische Stämme im alten China*, Munich, 1874 CXIV
PRZYLUSKI, *Le sino-tibétain* (*in* Langues du monde, Paris, 1924). CXV
RICHTHOFEN, *China*, Berlin, 1877-1912 CXVI
ROSTHORN, *Geschichte China*, Stuttgart, 1923............... CXVII
SAUSSURE (L. de), *Le système astronomique des Chinois*, Genève, 1919 CXVIII
SCHINDLER (B.), *On the travel, wayside, and wing offerings in ancient China* (As. Maj. I)................................ CXIX
— *The development of Chinese conception of Supreme Beings* (As. Maj., 1923).. CXX
— *Das Priestertum im alten China*, Leipzig, 1919 CXXI
SCHMITT (E.), *Die Grundlagen der chinesischen Che*, 1927....... CXXII
STEELE (J.) I Li, *or the Book of Etiquette and Ceremonial*, Londres, 1917 CXXIII
SUZUKI, *A brief history of early chinese philosophy*, Londres, 1914.. CXXIV
TCHANG FONG, *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne*, Paris, 1925...................... CXXV
TCHANG (le P. M.) *Synchronismes chinois* (VS. 1905) CXXVI
TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western origin of chinese civilisation*, Londres, 1894 CXXVII
— *Language of China before the Chinese*, Londres, 1887....... CXXVIII
TSCHEPPE (le P.), *Histoire du royaume de Wou* (VS., 1896)....... CXXIX
— *Histoire du royaume de Tch'ou* (VS., 1903) CXXX
— *Histoire du royaume de Ts'in* (VS., 1909) CXXXI
— *Histoire du royaume de Tsin* (VS., 1910) CXXXII
— *Histoire des trois royaumes de Han, Wei et Tchao* (VS., 1910).. CXXXIII
TUCCI (G.), *Storia della filosofia cinese antica*, Bologne, 1922..... CXXXIV
UMEHARA, *Deux grandes decouvertes archéologiques en Corée* (Rev. des arts asiatiques, 1926)............................... CXXXV
VISSER (M. W. de). *The Dragon, in China and Japan*, Amsterdam, 1913 CXXXVI
VORETZCH (E.-A.), *Altchinesische Bronzen*, Berlin, 1924........ CXXXVII
WALEY (A.), *The Temple and others Poems*, Londres, 1923....... CXXXVIII
WEDEMAYER, *Schauplätze und Vorgänge der alten chinesischen Geschichte* (As. Maj., Prel. V.) CXL
WERNER (E. T. C.), *Myths and legends of China*, Londres, 1924... CXLI
WIEGER (le P. L.), *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1917.. CXLII
— *Les Pères du système taoïste*, Hien-hien, 1913............... CXLIII
— *La Chine à travers les âges*, Hien-hien, 1920................ CXLIV
— *Textes historiques*, Ho-kien-fou, 1902..................... CXLV
— *Caractères* (Rudiments, V, 12), Ho-kien-fou, 1903........... CXLVI
WILHELM (R.), *Dchuang dsi, das wahre Buch vom südlischen Blütenland*, Iéna, 1920.................................. CXLVII
— *Lia dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Iéna, 1921 CXLVIII
— *Lû Puh-wei, Frühling und Herbst*, Iéna, 1927............ CXLIX
WYLIE, *Notes on Chinese literature*, Changhai, 1902.......... CL
YUAN, Chaucer, *La philosophie politique de Mencius*, Paris, 1927. CLI
ZACH (E. von), *Lexicographische Beiträge*, Pékin, 1902......... CLII
ZOTTOLI (le P.), *Cursus litteraturæ sinicæ*, Changhai, 1879-1882. CLIII

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE (1)

ALEXÉIEV (B.), *La littérature chinoise*, Paris, 1937.
ANDERSSON (J. G.), *Children of the Yellow Earth, Studies in Prehistoric China*, Londres, 1934.
— *Researches into the Prehistory of the Chinese*, Stockholm, 1943.
BALÁZS (St.), *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit (618-906)* (MSOS, 1931-1933).
CREEL (H. G.), *The Birth of China, a Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*, New-York, 1936 [trad. fr., *La naissance de la Chine*, Paris, 1937]
DUBS (H. H.), *The History of the Former Han Dynasty*, 2 vol., Baltimore, 1938-1944.
DUYVENDAK (J. J. L.), *The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law*, Londres, 1928.
ESCARRA (J.), *Le droit chinois*, Pékin-Paris, 1936.
FRANKE (O.), *Geschichte des chinesischen Reiches*, 3 vol., Berlin-Leipzig, 1930-1937.
FUNG (Yu-lan), *A History of Chinese Philosophy, The Period of the Philosophers*, translated by Derk BODDE, Peiping-Londres, 1937.
GRANET (M.), La *droite et la gauche en Chine* (Bull. de l'Inst. fr. de sociologie, 1933).
— *La pensée chinoise*, Paris, 1934.
— *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, 1939.
GROUSSET (R.), *La Chine jusqu'à la conquête mongole, L'empire mongol* (dans *Histoire du Moyen Age*, t. X, 1re partie, Paris, 1941).
— *Histoire de la Chine*, Paris, 1942.
HU (Shih), *The Chinese Renaissance*, Chicago, 1934.
KARLGREN (B.), *Yin and Chou in Chinese Bronzes*, Stockholm, 1935.
— *Legends and Cults in Ancient China*, Stockholm, 1946.
MASPERO (H.), *La vie privée en Chine à l'époque des Han* (Revue des Arts Asiatiques, Paris, 1932).
— *Les régimes fonciers en Chine* (Recueil de la Soc. Jean Bodin, Bruxelles, 1937).
— *Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne* (JA, 1937).
— *Les instruments astronomiques des Chinois au temps des Han* (Mélanges chinois et bouddhiques, Bruges, 1939).
PELLIOT (P.), *La Haute Asie*, Paris, 1931.
— *The Royal Tombs of Anyang* (Studies in Chinese Art, Londres, 1936).
des ROTOURS (R.), *Le Traité des Examens, traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang*, Paris, 1932.
— *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée, traduits de la Nouvelle Histoire des T'ang*, 2 vol., Leyde, 1947.
— STEIN (R.), *Jardins en miniature d'Extrême Orient, le monde en petit* (BEFEO 1943).
TEILHARD de CHARDIN (P.), *Le néolithique de la Chine*, Pékin, 1944.
WALEY (O.), *Three Ways of Thought in Ancient China*, Londres, 1939.
WOO (Kang), *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou interprétées par Tong Tchong-chou*, Paris, 1932.

(1) M. P. DEMIÉVILLE, en souvenir pieux de Granet, a bien voulu nous fournir ce complément bibliographique (H. B.).

INDEX[1]

(1) On n'a pas mentionné dans cet index les noms propres qui ne figurent dans l'ouvrage qu'à titre épisodique.

TABLE DES CARTES

TABLE DES FIGURES

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIEME PARTIE

LA SOCIÉTÉ CHINOISE

LIVRE PREMIER. — Le peuple des campagnes.

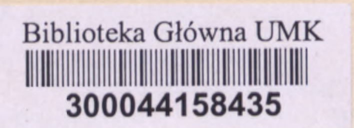
LIVRE II. — La fondation des chefferies.

LIVRE III. — La ville seigneuriale.

LIVRE IV. — La société au début de l'ère impériale.







IMPRIMÉ EN FRANCE

PAR R. BUSSIÈRE A SAINT-AMAND (CHER)

POUR

ALBIN MICHEL, ÉDITEUR, PARIS

LE 28 JANVIER 1948.

Dépôt légal : 1929 et 1948/1er. *No d'édition : 508.*

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

(Suite)

* 33. — Charlemagne et l'Empire carolingien, par Louis HALPHEN. — 5e mille.
* 34. — La Société féodale. La formation des liens de dépendance, par Marc BLOCH. — 5e mille.
* 34 bis. — La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes, par Marc BLOCH. 5e mille.

35. — Les origines du Monde slave : Slaves, Germains et Byzantins, sous la direction de Paul BOYER, par Pierre CHASLES, GRENARD, L. EISENMANN, H. GRAPPIN et TESNIÈRE.

36. — L'Islam et Mahomet, par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

37. — L'Islam en marche, par L. BARRAU-DIHIGO.

+ 38. — La Chrétienté et l'idée de Croisade, par Paul ALPHANDÉRY.

39. — La Théocratie et le Saint Empire, par L. KERN.

* 40. — L'Art du Moyen Age et la Civilisation française *(Arts plastiques, Art littéraire)*, par L. RÉAU et G. COHEN. — 7e mille.
* 41. — La Monarchie féodale en France et en Angleterre (Xe-XIIIe siècles), par Ch. PETIT-DUTAILLIS. — 7e mille.

+ 42. — Le début des monarchies modernes en Occident, par DUPONT-FERRIER, J. CALMETTE et PERROY.

43. — Les origines de l'Economie européenne (Ve-XIIe siècles), par Marc BLOCH.

* 44. — Les Communes françaises des origines au XVIIIe siècle, par Ch. PETIT-DUTAILLIS. 5e mille.
* 45. — La Philosophie du Moyen Age, par Emile BRÉHIER. — 5e mille.

46. — La Science, de l'Antiquité au Moyen Age, par PIERRE BRUNET.

46 bis. — La Science du Moyen Age, par Pierre BRUNET.

47. — Les Forces nouvelles dans l'Europe orientale et septentrionale, sous la direction de Paul BOYER.

* 48. — La formation du Génie moderne dans l'Art de l'Occident *(Arts plastiques, Art littéraire)*, par R. SCHNEIDER et G. COHEN. — 7e mille.

49. — L'apparition du Livre, par Lucien FEBVRE.

TROISIÈME SECTION

Le Monde moderne.

50. — L'Italie de la Renaissance, par Aug. RENAUDET.

51. — Les grands courants intellectuels au temps de la Renaissance. L'Humanisme, par L. FEBVRE.

+ 52. — Les religions du XVIe siècle. La Réforme, par L. FEBVRE.

* 53. — Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais, par L. FEBVRE. 9e mille.

54. — Monarchies et Empire au XVIe siècle *(Espagne et Europe)*, par L. FEBVRE.

55. — Argent et Bourgeoisie, par L. FEBVRE et X...

56. — L'élargissement du monde. L'Amérique pré-colombienne et la conquête du Nouveau Monde, par J. SOUSTELLE.

57. — L'élargissement du monde. L'Asie du Moyen Age et l'expansion européenne, par P. MASSON-OURSEL.

58. — L'essor de la pensée moderne. Les débuts du Rationalisme, par Abel REY.

59. — L'esprit d'autorité dans la Politique et la Religion, par X...

60. — La vie de société. La Femme et les Salons, par H. BERR et X...

61. — L'Art, du Baroque au Classicisme, par J. ALAZARD et H. BERR.

62. — La Pensée au XVIIe siècle. Rationalisme et Expérience, par H. BERR et X...

63. — La vie économique et les transformations sociales, par L. FEBVRE.

64. — Louis XIV et l'Europe du XVIIe siècle, par G. PAGÈS.

65. — Deux pays de liberté : l'Angleterre, par Léon CAHEN.

65 bis. — Deux pays de liberté : Les Provinces Unies, par X...

66. — L'évolution du Droit privé, par MEYNIAL.

67. — L'évolution de la Pensée scientifique. Les Sciences physiques, par Abel REY.

68. — L'évolution de la Pensée scientifique. Les Sciences de la vie *(L'Idée d'Évolution)*, par E. GUYENOT. — 5e mille.

69. — L'évolution de la Pensée scientifique. Les Sciences de l'homme *(L'idée de Progrès)*, par R. HUBERT.

70. — L'Europe française au Siècle des Lumières, par L. RÉAU. — 5e mille.

71. — L'Europe et l'Univers à la fin du XVIIIe siècle par X...

* Volumes parus. + Volumes à paraître prochainement.

34,45

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

(Suite)

72. — Les origines de la Révolution. Causes profondes et causes occasionnelles, par G. Lefebvre.
73. — Les caractéristiques de la Révolution, par P. Caron.
74. — Les suites de la Révolution. Napoléon et l'Empire français, par J.-R. de Salis.
75. — Les suites de la Révolution. Napoléon organisateur, par Esmein.

QUATRIÈME SECTION

Vers le Temps présent.

*76. — L'ère romantique. Le romantisme dans la littérature européenne, par P. Van Tieghem.
76 bis. — L'ère romantique. Les arts plastiques, par Louis Réau.
76 ter. — L'ère romantique. La musique, par Jean Chantavoine.
77. — Les courants philosophiques au début du XIX[e] siècle : Idéalisme et Empirisme, par Abel Rey et P. Ducassé.
78. — Les Sciences positives : Nature, par Abel Rey.
79. — Les Sciences positives : Humanité, par P. Ducassé.
80. — La Bourgeoisie et la conquête des libertés, par S. Charléty.
81. — La Révolution industrielle, par H. Luc.
82. — La Classe ouvrière : Systèmes et organisations, par X...
83. — La Révolution agricole, par Marc Bloch.
*84. — L'Europe du XIX[e] siècle et l'idée de nationalité, par G. Weill. — 5[e] mille.
85. — L'Allemagne nouvelle, par X...
86. — Un Empire libéral : La Commonwealth Britannique, par Y. M. Goblet.
86 bis. — Les États-Unis, par X...
87. — Le Monde asiatique, par P. Masson-Oursel.
*88. — La Politique coloniale et le partage de la terre, par G. Hardy. — 5[e] mille.
89. — Les Primitifs et la Civilisation, par R. Maunier.
90. — Les progrès de la Démocratie, par S. Charléty et X...
91. — L'évolution du Droit, par Esmein.
92. — La Finance et l'Économie mondiale, par Jean-Marcel Jeanneney
93. — Le Socialisme et le Syndicalisme, par G. Pirou.
*94. — Le Journal, par G. Weill. — 7[e] mille.
95. — La Science au XX[e] siècle, par Abel Rey.
96 — L'Art et la vie moderne, par G. Huisman.

Série en préparation

D'UNE GUERRE MONDIALE A L'AUTRE

Séries complémentaires.

LA SCIENCE DANS L'ANTIQUITÉ,

par Abel Rey

*Tome 1. — La Science orientale avant les Grecs. — 8[e] mille.
*Tome 2. — La jeunesse de la Science grecque. — 7[e] mille
*Tome 3. — La maturité de la Pensée scientifique en Grèce. — 5[e] mille.
*Tome 4. — L'Apogée de la Science technique grecque. Les sciences de la nature et de l'homme. Les mathématiques d'Hippocrate à Platon. — 5[e] mille.
+ Tome 5. — L'apogée de la Science technique grecque. L'essor de la mathématique.

EN MARGE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE,

par Henri Berr

*Tome 1. — Les problèmes de l'Histoire. Les origines humaines. Les premières civilisations. Le Miracle grec. L'aube de la Science. — 7[e] mille.
+ Tome 2. — Rome et la Civilisation romaine. Celtes et Germains. Perse, Chine et Inde. Pensée orientale et Science occidentale.

TABLES

* Volumes parus. + Volumes à paraître prochainement

IMPRIMÉ EN FRANCE